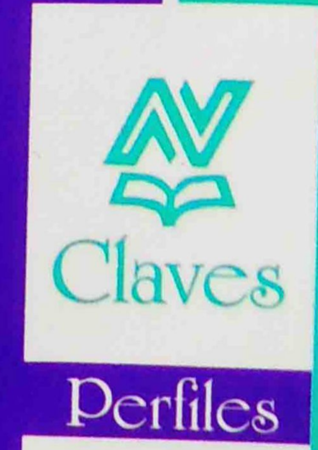
Antonio Negri

Spinoza y nosotros



Someter primero el análisis de lo filosófico al rigor de la prueba, a los encadenamientos de la consecuencia, a las condiciones internas del sistema: articular, primer signo de pertinencia, en efecto.

Dejar de ignorar lo que la filosofía quería dejar de lado o reducir, bajo el nombre de efectos, a su afuera o a su debajo (efectos «formales» –«vestiduras» o «velos» del discurso– «institucionales», «políticos», «pulsionales», etc.): operando de modo diferente, interpretar la filosofía, sin ella o contra ella, en efecto.

Determinar la especificidad del après-coup filosófico: el retraso, la repetición, la representación, la reacción, la reflexión que relacionan la filosofía con lo que esta entiende, sin embargo, que denomina, constituye, se apropia como objetos suyos (otros «discursos», saberes», «prácticas», «historias», etc.) asignados a residencia regional: delimitar la filosofía, en efecto.

Dejar de pretender la neutralidad transparente y arbitraria, tener en cuenta la eficacia filosófica y sus armas, instrumentos y estratagemas, intervenir de modo práctico y crítico: hacer funcionar la filosofía, en efecto.

El efecto en cuestión, por lo tanto, ya no se deja dominar aquí por lo que la filosofía inspecciona bajo este nombre, producto simplemente secundario de una causa primera o última, apariencia derivada o inconsistente de una esencia. Ya no hay, sometido de antemano a la decisión filosófica, un sentido, ni siquiera una polisemia del efecto.

Antonio Negri

SPINOZA Y NOSOTROS

Colección Claves
Dirigida por Hugo Vezzetti

Antonio Negri

Spinoza y nosotros

Ediciones Nueva Visión
Buenos Aires

Antonio Negri
Spinoza y nosotros - 1ª ed. - Buenos Aires: Nueva Visión, 2011
112 p.; 20x13 cm. (Claves)

ISBN 978-950-602-630-1

Traducción de Alejandrina Falcón

1. Filosofía I. Falcón, Alejandrina, trad. II. Titulo.
CDD 190

Título del original en francés:
Spinoza et nous

Traducción de la versión francesa de Judith Revel por Alejandrina Falcón

ISBN 978-950-602-630-1



SPINOZA Y NOSOTROS

1. REIVINDICANDO *LA ANOMALÍA SALVAJE*

Han pasado ya treinta años desde la publicación de *La anomalía salvaje*.[1] Escribí ese libro en prisión. Si me preguntan cómo hice, aún hoy me resulta dificultoso responder –la resistencia: un buen sinónimo de *potentia*–. Mi asombro es grande y aumenta a medida que hojeo el libro; y estoy sorprendido, sobre todo, de que todavía sea actual, que todavía sea retomado y discutido en la literatura spinozista. Me maravilla que hasta los críticos que reaccionaron negativamente a ciertas afirmaciones o líneas de interpretación lo hayan hecho a pesar de todo con una conciencia muy clara de que esa lectura de Spinoza –la interpretación que yo proponía– no podía ser rechazada, porque Spinoza es quien capta en el ser absoluto la energía que construye las singularidades modales, quien ve en la manera en que estas convergen el desarrollo ontológico de las formas de vida y de las instituciones y quien considera las nociones comunes como el despliegue de la racionalidad.

[1]Antonio Negri, *L'Anomalie sauvage. Puissance et pouvoir chez Spinoza*, tr. al fr. de F. Matheron, París, PUF, 1982; reed. París, Ámsterdam, 2006 [en español: *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*, Barcelona, Anthropos / México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 1993].

Claro, también están sin duda quienes consideraron el hecho de construir una lectura de Spinoza a partir de esa continuidad de la *potentia* –que se remonta desde la materialidad del *conatus* a la corporeidad de la *cupiditas*, hasta la inteligencia del *amor*– como una especie de «asunto de la mente», como si, al hacerlo, uno alimentara las razones con una esperanza excesiva; como si uno produjera ilusiones para los hombres que luchan en la crudeza de la vida.[2] Otros, con evidente ira reaccionaria, trataron de negar a la *democracia omnino absoluta* de la multitud el papel político que Spinoza le había atribuido.[3] Otros, finalmente, denunciaron la oposición demasiado marcada entre *potentia* y *potestas*, y pretendieron que esta –que, verdaderamente, es siempre interactiva– había generado una especie de maniqueísmo.[4] En realidad, no pienso que esas críticas hayan dejado huellas profundas.

¿Por qué razón? Porque es tiempo de reconocer, creo, que si *La anomalía salvaje* afirmó un nuevo punto de vista en la lectura de Spinoza, eso solo fue posible porque esa lectura tomó su lugar en un proceso más amplio de renovación del pensamiento de la transformación; es decir, porque fue incluida, alrededor de 1968, en esa *episteme* de innovación y de revolución que, luego de los triunfos y fracasos del «socialismo real», restableció los fundamentos de la ciencias del pensamiento; o aun –también, sobre todo– porque hizo posibles nuevamente la conciencia y la voluntad de

[2] Cf. Tom Nairn, «Make for the Boondocks», en *London Revieuw of Books*, 5 de mayo de 2005.

[3] Cf. Paolo Cristofolini, *«Piccolo lessico regionato»*, apéndice de Baruch Spinoza, *Tractatus Politicus / Trattato politico*, Pisa, ETS, 1999.

[4] Cf. Étienne Balibar, *Spinoza et la politique*, París, PUF, 1985; Manfred Walter, *«Institution, Imagination und Freiheit bei Spinoza: Eine kritische Theorie politischer Institutionen»*, en Gerhard Göhler, Kurt Lenk, Herfried Münkler y Manfred Walther (ed.), *Politische Institutionen im gesellschaftlichen Umbruch. Ideengeschichtliche Beiträge zur Theorie politischer Institutionen*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1990, págs. 246-275; Moira Gatens, *Imaginary Bodies: Ethics, Power, and Corporeality*, Londres, Routeledge, 1995.

actuar por la transformación y/o por la superación del modo de producción capitalista, por la afirmación de la igualdad y de lo común de los hombres.

En eso, yo no estaba solo: fueron muchos los que, en esa época, trabajaban en la construcción de la *episteme* de un comunismo futuro. Entre ellos, y tratándose de Spinoza, hay que citar por supuesto a Alexandre Matheron[5] y Gilles Deleuze,[6] dos nombres ante los cuales yo me siento insignificante. Matheron y Deleuze también habían investido ese terreno de reconstrucción de la historia humana que va desde lo básico de las *cupiditates* hacia lo elevado de la renovación y de la democracia. A ellos los precedieron ciertas escuelas fenomenológicas y estructuralistas que, después de 1945, habían pensado los procesos que se anudaban entre las grandes contradicciones teóricas y prácticas, y las luchas obreras que en esa época, en Europa y en todo el mundo capitalista avanzado, habían intentado afirmar el proyecto de una democracia absoluta.

Spinoza y el 68, la relectura de Spinoza con el 68 y luego del 68: un bonito subtítulo, un encantador *topos* para la historia de la filosofía. Probablemente no para la que se propone como meta neutralizar el cuerpo viviente de la filosofía y de los filósofos para inscribirlos definitivamente en la trascendencia del espíritu, pero sí para la que, a través de la aventura crítica de la razón y la experiencia de las multitudes, nos ayuda pragmáticamente a avanzar hacia la realización de la libertad.

Hoy vivimos una época nueva. Luego de la caída del «socialismo real», el capitalismo intentó fabricarse un nuevo aspecto: hegemonía del trabajo cognitivo, dimensiones financieras, extensión imperial. Cada una de esas mutaciones del capital está en crisis. El capitalis-

[5]Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, París, Minuit, 1969.

[6]Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, París, Minuit, 1968.

mo y su civilización han fracasado. A través de nuevas guerras y nuevas destrucciones, el neoliberalismo y sus elites condujeron al mundo a la bancarrota: *ultimi barbarorum*, así los habría denunciado nuevamente Spinoza. Se presenta aquí una verdadera paradoja: el dispositivo de pensamiento de Spinoza, que aparecía a comienzos de la época moderna como «anormal», hoy ha devenido –al final de la modernidad, en el borde de un *post-* que se ha transformado en contemporaneidad– radicalmente «alternativo», *concretamente* revolucionario. La determinación «salvaje» que en el enfrentamiento con la pesadez contrarreformada de las religiones y el nacimiento del absoluto soberano, en el siglo XVII, se atribuía a la experiencia crítica y constructiva del pensamiento spinozista, se expresa hoy de una manera completamente diferente: desde la perspectiva de una multiplicidad de experiencias de subversión, por la excitación de la potencia viva de las multitudes.

Ya no me sorprendo al releer *La anomalía salvaje*, porque el libro está preñado de un deseo que se está realizando; porque es un dispositivo que encuentra el momento de su constitución. Como nos lo había explicado tan bien Deleuze,[7] puede ser que lo infinito, una vez que ha sido extirpado de toda ilusión de lo divino, se realice en nosotros, en la coincidencia entre el deseo y la realidad. Pero en Spinoza, ese es también el nombre común de la revolución.[8]

2. Prolongando la «anomalía» en la posmodernidad

Spinoza y nosotros, pues. Antes que nada, hay que recomponer dos momentos críticos. El primero –que se toma en consideración en los puntos 3 y 4 de esta intro-

[7] G. Deleuze, «L'immanence: une vie...», en *Philosophie*, nº 47, París, Minuit, 1995.

[8] Cf. A. Negri, *Spinoza subversif. Variations (in)actuelles*, tr. fr. de M. Raiola y F. Matheron, París, Kimé, 1994, reed. 2002 [en español: *Spinoza subversivo. Variaciones (in)actuales*, Madrid, Akal, 2000].

ducción– corresponde a lo que podría llamarse un uso posmoderno de Spinoza, desde el Spinoza «anormal» de la modernidad, en el siglo XVII, hasta el Spinoza «alternativo» de la crisis, en el siglo XXI. Desde ese punto de vista, es esencial concentrarse en el concepto de potencia y leer, en el núcleo de la ontología spinozista, una producción de subjetividad. Los obstáculos que se encuentran, y que se oponen a ese tipo de investigación, consisten esencialmente en una búsqueda del individualismo como horizonte específicamente spinozista. Pero si ello fuera cierto, ¿en qué serían diferentes la ontología y la filosofía spinozistas de las que los otros pensadores del siglo XVII propusieron e impusieron a su tiempo como ordenamiento social, político, económico?

El segundo capítulo (que será, más específicamente, el objeto de los puntos 5 y 6) intenta, por el contrario, redefinir a un Spinoza subversivo, es decir, al que opone cada vez con mayor eficacia –tanto en el siglo XVII como en el XXI– la positividad del ser a la reducción metafísica o trascendental de la ontología. Sin duda, es así como se puede mostrar lo que la posmodernidad le debe a Spinoza. La sociedad política (tanto en sus dimensiones políticas como económicas) es un producto del deseo: en eso consiste el verdadero proceso subversivo. Spinoza retoma creativamente el realismo de Maquiavelo exactamente del mismo modo en que, mucho más tarde, Gramsci y el marxismo heterodoxo y libertario retomarán creativamente el spinozismo.

En el extremo opuesto está el hombre prisionero de la ontología negativa... Todavía tenemos en la mente esa imagen y esa función metafísica –en realidad, desde la Antigüedad, cuando la palabra *arché* designaba a la vez el principio y la determinación... En el siglo XX –pero los efectos todavía perduran– Heidegger fue la figura más aguda y más eficaz de ese pensamiento negativo. Enemigo del socialismo, simuló aceptar su crítica del mundo capitalista y tecnológico de la cosificación y de la alienación para poder, por el contrario, reivindicar para la existencia la entrega a la pureza y a la desnudez del ser. Pero el ser, la substancia, nunca

son puros ni desnudos: siempre están hechos de instituciones y de historia, y la verdad nace de la lucha y de la construcción humana de la temporalidad misma. Si existe una tragedia del presente, y que llamamos *alienación o cosificación*, no está determinada por el ser-para-la-muerte de la existencia del hombre, sino por el producir-para-la-muerte del poder capitalista. Si el pensamiento reaccionario se ha reconstruido en torno a Heidegger, y si se reproduce en la ontología del nihilismo, el pensamiento subversivo, por su parte, se reconstruye en torno a la ética y la política de la ontología spinozista. Es Spinoza quien da su espíritu al realismo maquiavélico y a la crítica marxista.

3. Spinoza
Más allá del individualismo

¿Fue Spinoza un filósofo del individualismo y, por consiguiente, un pensador de esa modernidad integrada en alguna parte, entre Hobbes y Rousseau, por la problemática del iusnaturalismo?

El debate es evidente en ciertos pensadores contemporáneos –de manera muy precisa, cuando examinan la relación que existe en Spinoza entre las singularidades modales y la expresividad más o menos constructiva de su ontología. En efecto, ellos insisten en el hecho de que la relación entre las potencias se da de manera plana, neutra, como pura relación temporaria, provisoria. Transindividual. Pero que nunca es más que una relación *entre*, es decir, una relación horizontal. Pero, aunque ese sea el caso, ¿cómo explicar, por ejemplo, la historicidad de las instituciones en el *Tratado teológico-político*? O también ¿cómo desentrañar la formación de la *summa potestas* en la *Ética* y en el *Tratado político*? Para dar una respuesta a tales evidencias, esos intérpretes hablan del proceso de la potencia como de una «acumulación». Ese punto es extremadamente importante: les permite, en efecto, fundar y desarrollar una dinámica constitutiva propia de las instituciones

políticas que sea radicalmente crítica frente a la concepción trascendental del poder característica de la corriente hobbesiana de la filosofía política, ideológicamente activa hasta la modernidad roussoniana. La acumulación de los productos o de los efectos de las potencias sociales presenta así una perspectiva *monista*, y esa es la imagen más fuerte del rechazo inmanentista a toda forma de «contrato» socioestatal: suprime toda posibilidad de transferir una parte de la potencia inmanente a un poder trascendental. Para decirlo más eficientemente aún: de ese modo, si uno trabaja sobre la idea de una acumulación de la potencia, se libera de todas las ideologías teológicas que acompañan –más o menos al modo de Schmitt, a la vez de derecha y de izquierda– la restauración posmoderna del concepto de soberanía.

¿Cuáles son entonces las modalidades de la acumulación? Entre los intérpretes individualistas del spinozismo, ellas están delimitadas por la unificación tendencial de la potencia constitutiva y de la positividad jurídica. Lo cual, desde cierto punto de vista, no es erróneo: la tendencial unidad de la *potentia* y del *jus*, en efecto, aparece repetidamente en Spinoza. Pero, en ese caso, tal unidad potencial debería confrontarse con la afirmación del *Tratado político* (cap. II, § 13) que retoma la *Ética* en ese punto, según la cual la potencia es tanto más grande cuanto más se extiende la asociación. Nunca puede haber juego sin ganancias ni pérdidas a través de la asociación de las singularidades y la acumulación de las potencias, porque estas *producen*. Pero entonces, ¿cómo es posible sostener a la vez la neutralidad plana de la interrelación entre los individuos y el enriquecimiento ético que es consecuencia de la acumulación institucional de la cooperación social? Aparece aquí una argumentación contradictoria, en la medida en que la identidad *positiva* de la potencia y del derecho no puede ser aplastada de manera *positivista*.

A partir de esta contradicción, se desarrolla en los autores con quienes polemizamos el rechazo de toda

determinación finalista de la teoría spinozista. Es evidente que no hay nada de teleológico en la ontología de Spinoza, pero la defensa de la libertad constituye claramente un valor en Spinoza, y esa defensa de la libertad representa con toda certeza el *telos* de su pensamiento –e incluso, según el propio Spinoza, el de la actividad política en general–. ¿Cómo evitar esa teleología de la *praxis*? Y, desde el punto de vista de la ontología (pero también desde una muy spinozista «sociología de los afectos»), ¿cómo dar una base material al descubrimiento de que el proceso social es todo salvo un juego sin pérdidas ni ganancias, que representa una verdadera estrategia de lo colectivo, mejor aun: que es un proceso que introduce singularidades en el conjunto social y que modifica, transforma e informa las instituciones colectivas? ¿Y que la inmanencia spinozista es en sí misma constitutiva? Eso es lo que, muy recientemente, Laurent Bove mostró con gran eficacia.[9] Siguiendo su línea, Filippo Del Luchese puso en evidencia la reinterpretación por Spinoza de Maquiavelo, no bajo la figura del «maquiavelismo» (es decir, de una ciencia política neutralizadora, de un formalismo positivista, de un filisteísmo de la razón de Estado), sino como una inagotable instancia de libertad que se construye en la resistencia y en la lucha.[10]

Se llega así a otro punto esencial de la discusión sobre el concepto de *potentia*. Como se recuerda, sin duda, el proceso constitutivo de la *potentia* se desarrolla a través de una serie de integraciones sucesivas y de construcciones institucionales, desde el *conatus* hasta la *cupiditas* y, finalmente a la construcción racional del *amor*. En el centro de ese proceso, está pues la *cupiditas*. Este es, en efecto, el momento en que la determinación física del *appetitus* y la corporeidad del *conatus*, porque se organizan en la experiencia social, producen la *imaginación*. La

[9] Laurent Bove, *La stratégie du conatus*, París, Vrin, 1996.

[10] Filippo Del Lucchese, *Tumultes et indignation. Conflit, droits et multitude chez Machiavel et Spinoza*, tr. fr. de P. Pasquini, París, Amsterdam, 2009.

imaginación es una anticipación de la constitución de las instituciones, es la potencia que roza la racionalidad y que estructura su recorrido –o, más exactamente, que la *expresa*–. Gilles Deleuze llama precisamente al pensamiento de Spinoza una «filosofía de la expresión».[11] Es la imaginación la que arrastra las singularidades desde la resistencia hacia lo común. Y es allí donde actúa la *cupiditas* porque en esa acción: «el *deseo* que nace de la *razón* no puede tener exceso».[12] Es aquí, pues, donde la inmanencia se afirma de la manera más fundamental y donde la estrategia de la *cupiditas* muestra la asimetría entre la *potentia* y la *potestas*, es decir, la irreductibilidad del desarrollo del deseo (social, colectivo) que constituye la producción (sin embargo necesaria) de las normas del poder. Ahora bien, esa asimetría, ese exceso, es lo que todas las teorías afectas a neutralizar la radicalidad transformadora del pensamiento de Spinoza buscan borrar: es esa perpetua excedencia de la razón liberadora que, a través de la imaginación, se construye entre el actuar de la *cupiditas* y la *tensión* del amor, en el borde del ser, de la eternidad.

Permítaseme una observación al margen: en todos aquellos que tratan de borrar la *cupiditas* ética de Spinoza existe una extraña costumbre que consiste en fundar el análisis del pensamiento político en los textos políticos de Spinoza más que en la *Ética*. Lo que, por el contrario, yo quisiera reafirmar aquí, es que el pensamiento político de Spinoza se encuentra en su ontología y, en consecuencia, en la *Ética*, mucho más que en cualquier otra obra paralela o posterior. Precisamente, en la relación entre la *cupiditas* y el *amor* parecen estancarse quienes quisieran neutralizar la

[11]G. Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, París, Minuit, 1981 [en español: *Spinoza: filosofía práctica*, Barcelona, Tusquets, 1984].

[12]B. Spinoza, *Éthique* IV, vol. 2, tr. fr. de Ch. Appuhn, París, Vrin, 1983, proposición LXI, pág. 123 [en español: *Ética demostrada según el orden geométrico*, Orbis-Hispamérica, Buenos Aires, 1983, pág. 304].

potentia política, porque, en la medida en que se deshacen de la *Ética*, olvidan la existencia de esa relación e ignoran que lo que la *cupiditas* construye como *summa potestas*, el *amor* lo supera como *res publica*, como *Commonwealth*. La asimetría entre la *potentia* y la *potestas* puede entonces percibirse con la misma intensidad según se la considere desde arriba –en la realidad del lazo *cupiditas-amor* que exalta su productividad– o desde abajo –cuando la *potentia* se forma y actúa desde la perspectiva de una abertura infinita–.

Retomemos. Los intérpretes individualistas del inmanentismo spinozista sostienen que, en Spinoza, lo político es un «*medium*» dotado de ubicuidad, y que por ello no puede definirse como un elemento de la acción ni como una propiedad de la estructura. Por el contrario, creo que, en Spinoza, lo político no puede en absoluto definirse como un *medium* de lo social, y que es mucho más la fuente permanente y la continua ruptura constitutiva, una potencia excedente con respecto a cualquier medida –una excedencia que es en realidad una asimetría ontológica–. Si no fuera así, estaríamos efectivamente condenados al acosmismo de lo político (por supuesto, no solo el acosmismo de la concepción panteísta del ser, como lo quería Hegel, sino, a pesar de todo, este acosmismo también). En segundo lugar, tales intérpretes insisten en el hecho de que, en Spinoza, lo político jamás puede ser instrumental, y que se construye en la relación entre los individuos y los grupos, en la dinámica compleja que los liga. Sin duda, tienen razón. Pero eso no basta para calificar el «acontecimiento» de la política spinozista. En efecto, para nosotros, en esa dialéctica (que no es una dialéctica) se da un *sobrante* del proceso constitutivo. Un *sobrante* que es instituyente y comunicante, y que por eso no es individual ni interindividual; una acumulación no de segmentos substanciales (individuales) sino de potencias modales (singulares). El monismo de Spinoza está alimentado por la potencia divina. ¿No es justamente esa pretensión a volver *actuante* la divinidad –según

una línea rigurosamente inmanentista– lo que hace herético al «judío de Ámsterdam»?

Por otra parte, no es por azar que, en Spinoza, la potencia positiva y la potencia negativa, el «poder sobre» y el «poder de» no puedan ser distinguidos de ninguna manera: porque no existe para él ninguna antinomia estática o, más simplemente aún, porque, desde el punto de vista ontológico, *lo negativo no existe*. Solo hay potencia, es decir, libertad que se opone a la nada y que construye lo común. «El hombre que se guía por la Razón es más libre en el estado donde vive según leyes que obligan a todos que en la soledad en la que solo se obedece a sí mismo.»[13]

¿Qué significa entonces «medir la fuerza de impacto de la ontología spinozista en la grilla conceptual tradicional de la política»? «El derecho de resistencia, la libertad política, la sedición, las obligaciones o los lazos –y su legitimación racional– son términos clave evidentes del pensamiento político moderno, exactamente como lo son para Maquiavelo»:[14] así es como han respondido recientemente algunos intérpretes materialistas –y compartimos, por cierto, sus conclusiones–. A partir de allí, se tratará pues de considerar esos conceptos en el giro histórico que va desde Maquiavelo a Spinoza sustrayéndolos definitivamente a la problemática del iusnaturalismo moderno tal como está formulada desde Hobbes a Rousseau. ¿Qué es una democracia, qué es una multitud? ¿Y cuáles son los «recorridos internos» por los cuales hay que pasar para encontrar una respuesta a esas preguntas?

Los intérpretes piensan que, antes que nada, hay que detenerse en el pensamiento de Maquiavelo y en el de Spinoza. Estos autores «representan en la primera parte de la época moderna una verdadera anomalía. Construyen un pensamiento teórico del conflicto –una

[13] B. Spinoza, *Éthique* IV, ob. cit., proposición LXXIII, pág. 143 [en español: *Ética*..., ob.cit., pág. 314].

[14] V. Morfino y F. Piro (ed.), «Spinoza, resistenza e conflitto», en *Quaderni materialisti*, nº 5, Milán, Ghibli, 2006 (trad. del italiano al francés de Judith Revel.)

verdadera línea política de la *seditio*– que hace tambalear los fundamentos sobre los cuales se han construido los dogmas de la política moderna. En efecto, esta se representa como un pensamiento del orden y de la neutralización del conflicto [...]. [Por el contrario,] la relación entre derecho y conflicto, tanto para Maquiavelo como para Spinoza, posee un ritmo complejo [...], una relación de recursos [...] por fuera de todo esquema dialéctico de composición y de síntesis de ambos términos».[15] Del Lucchese, a quien hemos citado aquí, aplica su análisis en lo posmoderno: «[...] en la época contemporánea, Foucault expresó más que cualquier otro el carácter conflictivo de la historia y su sentido anfibio: por un lado, en tanto expresión de los conflictos, de las luchas, de las revueltas [...] por el otro, como instrumento de lucha teórica a través del orden político moderno [...]. En la filosofía política moderna, la guerra llega así a recubrir totalmente al derecho».[16] El derecho es el poder de quien ha ganado la guerra. Pero nadie gana jamás realmente la guerra. La historia se presenta, en consecuencia, como hecha de enmarañamientos y confrontaciones, es decir, como un dualismo más que como un proceso unitario, y la relación entre Maquiavelo y Spinoza define en realidad el único paradigma que aún nos permita ligar futuras luchas y un proyecto revolucionario con el pasado y con el presente: *seditio sive jus*.

En consecuencia, habría que preguntarse: ¿cómo se ha podido olvidar todo esto en las fases de debate político revolucionario que, sin embargo, nos son más cercanas?[17] ¿Cómo se ha podido doblegar lo político bajo una pretendida «autonomía» y reemplazar a Maquiave-

[15] F. Del Lucchese, «Sedizione e modernità. La divisione come politica e il conflicto come libertà in Macchiavelli e Spinoza» en V. Morfino y E. Piro (ed.), *Spinoza, resistenza e conflitto*, ob. cit., pág. 10. (Trad. del italiano al francés de Judith Revel).

[16] Ibíd., pág. 13.

[17] Cf. A. Negri, «Note sulla storia del politico in Tronti», en *L'Anomalia selvaggia*, Milán, Feltrinelli, 1981, Apéndice nº 3, págs. 288-292.

lo por Carl Schmitt? ¿Cómo se pudo perder el sentido de la duplicidad y de la ambigüedad que caracterizan la relación entre las potencias ontológicas y las instituciones políticas –o, para decirlo mejor, entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción–?

Esto es lo que nos separa de la «autonomía de lo político», de las tradiciones representativas del Estado constitucional moderno; así es como falla el intento de representar la fuerza dinámica de lo político entendido democráticamente, la *seditio*, a través de su limitación contractual y/o constitucional. El límite no está en la naturaleza de las cosas sino en su distorsión.

En este terreno continúa Del Lucchese para mostrarnos que la estrategia del *conatus* no se funda en una prioridad ontológica, y que debe, por el contrario, ser leída como una relación interna con la potencia de la multitud. «Ese movimiento hace emerger la racionalidad inmanente de las instituciones: "punto de vista ontogenético del derecho natural y no de la ley, de la potencia y no del poder" [...]. La ley en sí misma es la "mediación necesaria de la potencia de la multitud en su afirmación, así como es el síntoma de su estado presente".»[18] Eso significa que el proceso institucional nace del interior de la lucha. A partir del desarrollo de la indignación nace, por ejemplo, la sedición; pero a partir del desarrollo de la sedición se abre la expansión revolucionaria de la libertad: aquí está la base que permite oponer al *imperium* la potencia de desarrollo de una verdadera democracia revolucionaria de las luchas de la multitud. La institución de esa democracia se sustenta únicamente en el interior de tal desarrollo. «La sedición debe pensarse como interna y coexistente con el derecho y con el Estado y puede, por lo tanto concebirse por fuera de cualquier mecanismo dialéctico [...]. *Libera multitudo* en tanto *libera seditio*. Tal es el carácter monstruoso del desafío que Maquiavelo y Spinoza lanzaron, trazando líneas de división diferentes dentro del

[18] F. dDel Lucchese, «Sedizione e modernità...», art. cit., pág. 27 (trad. del italiano al francés de Judith Revel.)

campo semántico de la política. Y es un verdadero campo de batalla...»[19]

Creo que esta lectura perfecciona de manera muy coherente la que yo he intentado desarrollar, a partir de los mismos problemas, en *La anomalía salvaje*. En efecto, el intento de dar máxima importancia al concepto de *potentia* producía a veces un efecto equívoco porque parecía dotar a este de cierta anterioridad con respecto al concepto de poder. Y si se transfería esa anterioridad al seno del análisis de los sistemas jurídicos del mundo contemporáneo, se corría el riesgo, creando nuevamente cierto equívoco, de concebir de manera antinómica –en una tensión maniquea– la relación entre el poder constituyente y el formalismo de la ley. Es bueno que ese equívoco, del que hemos hablado anteriormente, haya sido dejado de lado de manera definitiva.

Pero también hay que observar que la serie de conceptos que ha sido vaciada e invertida por el desarrollo de ese pensamiento subversivo en el seno de la modernidad –de Maquiavelo a Spinoza y a Marx–, y que nos hizo pasar del contrato a la potencia y de la *seditio* a la democracia, hoy se reintroduce paradójicamente en el debate a través de algunos experimentos teológico-políticos (que se presentan como hermenéuticos, pero que son en realidad fundamentales).

Así, por ejemplo, la vieja edad «moderna» (la modernidad de los contratos y de los pactos) es hoy readmitida y reconfigurada por algunos como *katechon*, como experiencia de una necesidad, como fuerza o institución, y ellos la oponen a la perspectiva de un mal in-evitable.[20] Quisiera recordar aquí algunas contribuciones que, una vez conocido el peligro, reac-

[19] Ibíd., pág. 31. Cf. también L. Bove, *La Stratégie du conatus*, ob. cit., y, más en general: Michel Hardt y A. Negri, *Multitude*, París, La Découverte, 2004; *Commonwealth*, Cambridge, Harvard University Press, 2009.

[20] Cf. Giorgio Agamben, *Le temps qui reste*, tr. fr. de J. Revel, París, Rivages, 2000; Paolo Virno, «Il cosiddeto "male" e la critica dello Stato», en *Forme di vita*, nº4, 2005, págs. 9-36.

cionaron desde el punto de vista materialista y spinozista. Debo decir que hay cierto entusiasmo en afirmar esa nueva y muy eficaz consigna: ¡ya basta con el *katechon*! que es el núcleo de la argumentación empleada: si uno se fía del *katechon,* no se encuentra dentro del conflicto, sino que se apoya, por el contrario, en la derrota y en su interiorización. Yo, hace mucho tiempo, ya había analizado ciertas variantes de ese repliegue del pensamiento del siglo XVII ante la crisis de la revolución humanista.[21] Augusto Illuminati también volvió al argumento con gran inteligencia, yendo desde un Heidegger –considerado como aquel que bloqueó de manera nihilista el sentido inmanente del movimiento del ser– hasta esa renovación reciente de la apologética paulista del *katechon*, que parece reconocer el surgimiento de la trascendencia en el borde del ser. («La contingencia se vive como angustia y se resuelve a través de la obediencia –¿no estamos aquí frente a la participación en el movimiento que resuelve el ser-para-la-muerte, devenido consciente, en la gran escucha heideggeriana del Ser? ¿La escucha no es entonces la cima de la obediencia?»)[22]

«Autonomía de lo político»: ¿acaso significó otra cosa esa consigna que la autolimitación de las luchas (en el pasado), la proposición repetida de la temática de «lo que no puede ser superado» (en el presente), es decir, de lo que contiene en su interior su propio límite (¿mal radical?, ¿acumulación originaria insuperable?, ¿formas y modos de producción imposibles de cambiar?)? En suma: ¿cómo se ha comprendido esa consigna sino como la declaración de una renuncia a toda capacidad de transformación?

[21]Cf. A. Negri, *Descartes politico o della ragionevole ideología*, Milán, Feltrinelli, 1970, reed. Roma, Manifestolibri, 2007; «Postface to the English Edition», en *Political Descartes*, Londres-Nueva York, Verso, 2007, págs. 317-338 [en español: *Descartes político. O de la razonable ideología*, Madrid, Akal, 2008].

[22]Augusto Illuminati, «Sul principio di obbligazione», en V. Morfino y F. Piro (ed.), *Spinoza, resistenza e conflitto*, ob. cit.; pág. 36 (trad. del italiano al francés de Judith Revel).

Al contrario, la única «autonomía de lo político» admisible es la producida por la «multitud libre». François Zourabichvili hizo emerger muy claramente el enigma de la multitud libre contra todo límite individualista. No hay multitud en el «estado natural». No hay multitud antes del «estado civil». La multitud no es una especie de concepto intermedio entre los individuos y la comunidad instituida. «Pero, entonces, ¿por qué razón la multitud no es simplemente una quimera conceptual? En virtud de la tensión natural de los individuos ante la comunidad (es decir, de su horror común de la soledad). Es conocida su lógica: la de las nociones comunes. La consistencia del concepto de multitud se encuentra pues en la tensión de un deseo común. Y sobre ese deseo común se funda la institución.»[23] Por lo tanto, no hay más que un *hacer-multitud*, que es también un *hacer-institución*, porque el hacer es la realidad misma de la multitud. Se comprende perfectamente que no hay multitud sino para la libertad, en la libertad; que, en consecuencia, no hay allí *katechon* que valga, y que las condiciones históricas de una multitud libre dependen del hecho de que la multitud se construye de manera continua produciendo experiencia común e institución. No hay «Estado en el Estado», decía Spinoza. Podríamos agregar: «salvo para la multitud libre». En eso consiste el camino del éxodo que la multitud recorre sin descanso, porque conquista la libertad y construye instituciones.

Hemos llegado al punto siguiente: en el terreno de la crítica hecha al individualismo, hemos determinado cierta consistencia del pensamiento spinozista que es absolutamente irrecuperable dentro de las categorías de la modernidad (si consideramos precisamente el «individualismo» como un atributo esencial de la definición de lo que es el pensamiento «moderno»).[24] La «anomalía» del pensamiento de Spinoza no es simple-

[23] François Zourabichvili, «L'enigma Della "moltitudine libera"», en V. Morfino y F. Piro (eds.), *Spinoza, resistenza e conflitto*, ob. cit., pág. 108.

[24] Cf. Crawford Brough Macpherson, *The Political Theory of Pos-*

mente una figura ideal susceptible de ser utilizada en la hermenéutica histórica de su pensamiento; es una anomalía viva, que anticipa y que puede construir otro camino en el desarrollo del pensamiento y de la libertad. Y aquí podríamos agregar que tal camino rompe con la voluntad teórica y política de continuar definiendo la modernidad como el horizonte insuperable de la historia. ¡Hemos conocido demasiados horizontes insuperables! Es hermoso descubrir, sin nostalgia ni ilusión de ningún tipo, un zócalo sólido del pensamiento subversivo: el que Spinoza ofrece a la posmodernidad. Un pensamiento irrecuperable, un pensamiento irreductible a la modernidad.

4. La alternativa de un materialismo vivo

Desde otro punto de vista, hay que agregar a la reivindicación de una interpretación individualista del pensamiento de Spinoza una operación extremadamente compleja y articulada, que busca por su lado traer la definición del pensamiento político de Spinoza a un terreno antológicamente neutro, otra vez –metafísicamente– individualista. La metafísica contra la ontología. Quiero decir con esto que, más que construir un Spinoza individualista ahondando en su pensamiento y afrontando de manera intensiva su ontología (es decir, falsificando a Spinoza de esa manera), se afirma el individualismo ahondando en el «pensamiento moderno», es decir, adoptando no una posición crítica, filosófica y conceptual, sino un perfil historizante, enciclopédico, a la manera de la «historia de las ideas».

El resultado de ese tipo de enfoque consiste en ofrecernos la figura de un Spinoza individualista como *ideal-tipo* de la modernidad: en ese caso, Spinoza devie-

sessive Individualism. Hobbes to Locke, Oxford University Press, 1962; John Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press, 2007.

ne pues un moderno *tout court*,[25] es la modernidad y no una alternativa en el seno del pensamiento moderno o en relación con él. Por lo tanto, no solo Hobbes y Hegel son modernos: Spinoza también lo es –mejor aún: es a la vez moderno y subversivo–. Margaret Jacob[26] y Jonathan Israel[27] trabajaron es esa dirección. Son excelentes historiadores, pero avanzan en terreno minado, que les es ajeno. La insistencia de uno y otro en el *making of modernity* es la marca misma de la hipótesis que ellos sostienen con radicalidad: la filosofía de Spinoza sería para ellos el fundamento del Iluminismo radical; el spinozismo representaría la estructura viva de la Edad de las Luces. Lamentablemente, tal tesis no se sostiene y, en parte, es falsa. No entraremos aquí en los detalles de esa controversia: desde el punto de vista de la estricta historiografía filosófica, Laurent Bove la sometió a una revisión a la vez benévola y dura[28] y, desde el punto de vista simplemente historiográfico, fue criticada –y, en realidad, demolida– por el análisis sorprendente de Antoine Lilti.[29] Por mi parte, estoy de acuerdo con el hecho de que el spinozismo representa una línea de polémica filosófica radical retomada por ateos y panteístas, por francmasones y por republicanos en la prehistoria de la Revolución Francesa. Pero ese no es el problema que plantea la filosofía de Spinoza.

El problema que suscita Spinoza es el de la posibilidad, en el corazón de la modernidad, de un pensamien-

[25]Nota de J. Revel: En francés en el original. (N. de la T.: «*tout court*» es equivalente a nuestra expresión «a secas»).

[26]Margaret Jacob, *The Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons, and Republicans*, Londres-Boston, Allen & Unwin, 1981; reed. Morristown, The Temple Publishers, 2003.

[27]Jonathan Israel, *Les Lumières radicales. La philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité (1650-1750)*, tr. fr. de C. Nordmann, J. Rosanvallon y P. Hugues, París, Amsterdam, 2005.

[28]Cf. Catherine Secrétan, Tristan Dagron y Laurent Bove (ed.), *Qu'est-ce que les Lumières «radicales»?*, París, Ámsterdam, 2007.

[29]Antoine Lilti, «Comment écrit-on l'historie intellectuelle des Lumières? Spinozisme, radicalisme et philosophie», en *Annales HSS*, París, EHESS, año 64º, nº 1, 2009, págs. 171-206.

to democrático, de una hipótesis de gobierno de la multitud, de una institucionalización de lo común. Es el problema de la posibilidad de que esos elementos puedan darse en la inmanencia, a contramano de toda afirmación de trascendencia soberana. O también: es el problema de la posibilidad, incluso de la necesidad, de fundar la ética (y, en particular, la ético-política) en los cuerpos, en la materialidad del deseo y en los flujos del encuentro y de la confrontación entre ellos. Es la cuestión de la manera en que el amor, que nos rescata de la soledad y nos permite construir juntos el mundo, puede imponerse como la razón de ese desarrollo.

Es evidente que jirones de ese tipo de razonamiento han atravesado la historia de la modernidad, antes y después de Spinoza. Lo que buscamos demostrar es que esos razonamientos políticos, que son spinozistas a su manera, nunca tuvieron éxito (incluso eran fuertemente minoritarios) en los siglos que van desde la crisis del Renacimiento a la Revolución Francesa y, luego, en las insurrecciones obreras del siglo XIX. Porque la línea que se impuso es la de Hobbes, Rousseau y Hegel: desde el punto de vista de la filosofía política, sabemos por supuesto que estos han sido individualistas y, por consiguiente, contractualistas; pero también es muy evidente que han sido oportunistas, trascendentalistas o dialécticos en su esfuerzo por fundar la soberanía. Y, claramente, la modernidad se ha construido aquí sobre la síntesis entre el individualismo burgués y el poder soberano. Descartes, más que cualquier otro, expuso a la luz la pertinencia de tal oposición, y encerró razonablemente la contradicción dentro del punto de vista teológico.[30] Spinoza, por su parte, ni siquiera toma en consideración esa dialéctica. Se coloca radicalmente fuera de ella. Pero está *fuera* de la modernidad porque está *más allá* de la modernidad. El radicalismo indivi-

[30] Cf. A. Negri, «Postface to the English Edition», *en Political Descartes*, ob. cit. [en español: *Descartes político. O de la razonable ideología*, ob. cit.].

dualista le es ajeno. Lo que desdeña en el contractualismo es lo que hubiera desdeñado en el materialismo del Iluminismo, porque el materialismo spinozista no tiene nada que ver con el penoso materialismo individualista, mecanicista o fisicalista del pensamiento del siglo XVII. El materialismo de Spinoza tiene mucho más que ver con esa fuerza fresca y vital del materialismo de un Bacon, o con el materialismo también humanista de un Maquiavelo o de un Galileo. Es todo. Nada más que eso. Spinoza es una alternativa a la modernidad; solo está dentro de la modernidad para dirigir su mirada hacia valores que la modernidad no puede expresar precisamente porque esta los ha excluido de su propio fundamento.

Aquí hay que prestar atención. La cuestión del materialismo spinozista va mucho más allá de las dimensiones y de las figuras del materialismo del Iluminismo (desde este punto de vista, solo Diderot es verdaderamente spinozista), pero nunca fue abordada con claridad. Al contrario: porque se invierten los términos de la comparación y porque se toma por paradigma el materialismo del Iluminismo, se vacila en general (y, por supuesto, no se puede hacer otra cosa) en atribuir al inmanentismo spinozista características materialistas, como si el materialismo no pudiera ser diferente de ese tipo particular de materialismo, polémico y mecanicista, que es el característico del siglo XVIII (y, por extensión, del siglo XIX). Ahora bien, ese materialismo particular (pienso aquí más específicamente en su versión del siglo XIX) es el producto plebeyo de una polémica anticapitalista y antirreligiosa, o bien el residuo tenaz de intentos por constituir una metafísica de la ciencia. Si se parte de esos excesos, parece difícil imaginar la posibilidad de conjugar el inmanentismo y el materialismo. Pero el hilozoísmo o la ontología de los presocráticos, ¿no presentaban, aunque fuera de manera primitiva, tal articulación? Y el pasaje de Epicuro a Lucrecio, ¿no se hizo sobre ese eje de pensamiento? O también: en la escolástica tardía del aristotelismo, en París y en Padua, como en la maduración del

humanismo europeo a comienzos del pensamiento moderno, esa inmanencia materialista tan viva, ¿no se encuentra precisamente actuando para permitir la interpretación de la nueva potencia de la vida?

El esfuerzo de Spinoza para abrevar en esa corriente secreta de la ontología (que funda la modernidad pero que no logra realizarse en esta plenamente), su capacidad para defender sus salidas del interior mismo del fracaso del Renacimiento (y del Humanismo) contra el triunfo del barroco (y del absolutismo soberano) y, en fin, el hecho de proponer nuevamente la religión de la libertad a través de la articulación entre la singularidad y la comunidad (contra el individualismo): todo eso hace del inmanentismo y del materialismo de Spinoza posiciones imposibles de contener dentro de los marcos de la modernidad. Es en ese sentido que ellas están abiertas al *post-*.

Una última observación: entre los años 1960 y 1970, vivimos una época de crisis muy profunda de la ideología socialista y de autocrítica del pensamiento marxista. Podemos quizás encontrar hoy los orígenes spinozistas de esta reflexión. Un ejemplo simple: cuando Althusser plantea una «pausa» radical en el desarrollo del pensamiento marxista, aún no piensa que la solución de la ruptura entre la metodología científica del Marx de la madurez y su humanismo inicial pueda ser interpretada en términos spinozistas. Pero más tarde, en el momento más radical de su conversión posmarxista, sugiere sin embargo algo de ese tipo y hace de ese algo un elemento decisivo en la reelaboración de su propio materialismo.[31]

Tal alusión a Spinoza de parte de Althusser es extraordinariamente eficaz. Significa que el inmanentismo spinozista puede liberarnos finalmente de todas las formas del dialectismo, de toda teleología; que su materialismo no es mezquino, sino aleatorio y abierto a las virtualidades del ser; que a través de la articula-

[31]Louis Althusser, «L'unique tradition matérialiste», en *Lignes*, nº 18, 1993, págs. 71-119.

ción demostrada del inmanentismo y del materialismo, el conocimiento se apoya a partir de allí en la resistencia, y la felicidad en la pasión racional de la multitud.

Esto explica por qué, cuando el panorama de la lucha por la emancipación de los hombres se amplía y la crítica deviene la del desarrollo del capitalismo en su fase posmoderna (la de la subsunción real de la sociedad, es decir, en su fase imperial, poscolonial), entonces, la «matriz» spinozista se impone abiertamente por sobre la «pausa» marxista. Lo que aquí se expresa claramente es un materialismo de los dispositivos ontológicos, de la producción de subjetividad. Y es un giro histórico en el cual participan todos aquellos que, a partir de la emancipación, han construido un pensamiento de la diferencia que sea a la vez antiteleológico e inmanentista. Es ese el momento en que el nuevo materialismo de Spinoza comienza a producir sus efectos, y donde nos muestra –a través de las articulaciones de la substancia– la productividad de los modos, es decir, el doblez singular y revolucionario que cada uno presenta.

Concluimos sobre este punto: un análisis que quisiera poner en evidencia el individualismo del pensamiento de Spinoza, simplemente una historia de las ideas más o menos telelológica, no permitiría reintegrar a Spinoza en la corriente central de la modernidad. Que haya vivido en la época moderna –en el siglo XVII– es ciertamente una verdad, pero únicamente desde el punto de vista cronológico. Spinoza se opone, en efecto –más precisamente, opone su ontología–, a todos los paradigmas del pensamiento moderno. Desde ese punto de vista, representa una alternativa a lo moderno, una interrupción del siglo: nos interpela hoy, desde lo posmoderno. No desde la potencia del individuo, sino desde la potencia de lo común y del amor.

5. ¿QUIÉN LE TEME A UNA ONTOLOGÍA POSITIVA?

Una vez que las resonancias constructivas de la ontología política de Spinoza se ponen en evidencia –digámoslo una vez más: de manera fundamentalmente antiindividualista–, hay que comprender cómo cierto número de *contre-feux*[32] han funcionado contra esa misma ontología, es decir, contra una concepción positiva y productora de ser. Esos contrafuegos no reaccionaron tanto a la lectura de Spinoza que acabamos de comentar como a los efectos teóricos y políticos del renacimiento spinozista.

Primer contrafuego: la objeción platonizante, retomada permanentemente por los más petulantes teóricos en su oposición al «judío maldito», que simplifica la substancia spinozista en una unidad compacta e incapaz de articulaciones. Nietzsche demolió con ironía y fuerza ese tipo de lectura. Pero hoy es Alain Badiou quien retoma esas protestas teológicas y se constituye en el defensor categórico de ese tipo de punto de vista interpretativo.[33] Ya en *Teoría del sujeto*, en 1982, no ahorraba esfuerzos para atacar del mismo modo a Althusser y a Deleuze –presentados sin embargo por él como sus maestros– a causa de su interés por Spinoza; y si pudo conceder cierto valor moral a la «audacia» spinozista no fue más que para construir inmediatamente una comparación vulgar entre Spinoza y Malebranche, expresada de manera extremadamente sarcástica. Ahora bien, aunque se puede suponer fácilmente que Badiou, en 1982, había leído a Malebranche (lo que su texto da a suponer), es evidente que había olvidado introducirse en ese otro

[32]Nota de J. Revel: En francés en el original.

[33]Cf., por ejemplo, Alain Badiou, *Théorie du Sujet*, París, Le Seuil, 1982 [en español: *Teoría del sujeto*, Buenos Aires, Prometeo, 2009]; *Deleuze*, París, Hachette, 1997 [en español: *Deleuze: el clamor del ser*, Buenos Aires, Manantial, 1997]; *Court traité d'ontologie transitoire*, París, Le Seuil, 1998 [en español: *Breve tratado de ontología transitoria*, Barcelona, Gedisa, 2002].

universo, totalmente nuevo para él, de las lecturas spinozistas producidas después de 1968 (y en resonancia con 1968). Sin duda, lo hará mucho más tarde, aunque en 1997 considera todavía a Spinoza como no reconocible en la lectura que hace Deleuze (y pese a su propio intento por anexar a Deleuze a la organización maoísta). En 1998, en su *Breve tratado de ontología transitoria*, Badiou explica finalmente todo eso. Luego de haber negado que el acontecimiento pueda abrirse a una multiplicidad heterogénea, Badiou acusa a Deleuze de sostener, a través de su lectura de Spinoza, una ontología (irracionalista) de las formas del devenir, y a Spinoza, de desarrollar una ontología atascada, encerrada en sí misma. Es interesante observar la manera en que la ontología badiousiana del acontecimiento renuncia a todo acontecimiento materialista y se refugia en una ideología del comunismo de la que solo la afirmación mística «*credo quia absurdum*» puede dar cuenta. Es el retorno de Malebranche.

Pero hay otro algo mejor. Un filósofo italiano –mitad platonista, mitad heideggeriano cuando habla de Spinoza– sintió inmediatamente que debía insistir sobre la alternativa Dios o la nada. Cuando Spinoza excluye de la divinidad de la substancia la religión, explica Emanuele Severino –pues de él se trata–, solo puede tender a la nada.[34] Realmente, ¡uno quisiera saber por qué! Por supuesto, Severino adhiere a la afirmación tradicional según la cual la filosofía de Spinoza representa «el sistema de la historia de la filosofía occidental más radical y más alternativo desde Jesucristo», pero, como a menudo hacen los historiadores reaccionarios de la filosofía, precisamente para neutralizar esa potente radicalidad alternativa, agrega que la inmanencia spinozista se inclina hacia la nada, que lo absoluto de la producción parece confundirse con lo de la destrucción, y que esas fuerzas opuestas «tienen en común la convicción decisiva y abismal de que las cosas del

[34] Emanuele Severino, «Spinoza, Dio e il Nulla», *Corriere Della Sera*, 30 de junio de 2007.

mundo no son nada». En su forma más sofisticada, ese esfuerzo de neutralización fue elaborado probablemente por Hegel cuando, luego de haber afirmado que «no se puede filosofar si no se es spinozista» –es decir, que únicamente la inmersión en el absoluto y el absoluto en sí mismo permiten el acceso a la filosofía–, agrega de inmediato: Spinoza no es capaz de desarrollar ese carácter absoluto porque no es trinitario ni dialéctico y porque es judío, pero, además, no lo es porque solo es un «pobre tísico», porque no tiene la fuerza necesaria. ¡Qué buen chiste! No obstante, ese tipo de polémica está destinado a perdurar y permite –a todos aquellos que ven en el ser una tendencia a la muerte– acusar de confundir el ser y el no-ser a quien escribió: «Un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida».[35] Y, sin embargo, «Añádase a ello que nuestra alma, en cuanto percibe verdaderamente las cosas, es una parte del entendimiento infinito de Dios».[36] Posee entonces la potencia de lo divino, esa naturaleza, esa materia de la que estamos hechos, tienen esa potencia.

Volvamos a nuestro hilo. Puesto que nos situamos en la historia de las investiduras de la potencia spinozista, preguntémonos lo que puede ser hoy el materialismo de Spinoza y de qué manera es susceptible de presentarse ante nosotros. No es un materialismo del objeto inerte, podríamos decir, y tampoco el que sería simplemente producido por secuencias causales necesarias. Es, por el contrario, un materialismo de las diferencias activas y de los dispositivos subjetivos, es decir, una afirmación de la materia, en tanto fuerza productiva, a través de la actividad de esas modalidades que constituyen la substancia. Desde 1968, tal línea interpretativa ha invadido el terreno de las lecturas de Spinoza, y parece difícil que hoy (y en el futuro) se pueda ser spinozista, es decir, que simplemente se pueda comenzar

[35] B. Spinoza, *Éthique IV,* ob. cit., proposición LXVII, pág. 135 [en español: *Ética...*, ob.cit., pág. 309].

[36] Íd., *Éthique II,* ob. cit., proposición XLIII, escolio, pág. 209 [en español: *Ética...*, ob.cit., pág. 150].

a pensar, si se niega la eficacia de sus logros. Así, pues, por ejemplo, el artículo sobre Spinoza y Heidegger de la presente obra (cf. II, pág. 63 y siguientes) se escribió contra la tendencia a considerar la substancia como lo Uno y, más en general, contra los intentos de neutralizar la potencia del ser spinozista. Y, para volver a Badiou una última vez: hay que ser muy antimaterialista para convertirse a tal punto en antispinozista...

Finalmente, existe un tercer aspecto de los ataques al Spinoza laico y materialista que valoramos –menos grosero, sin duda, que los anteriores, pero igualmente peligroso–. La productividad del ser spinozista no se ha cuestionado, y la articulación interna, el grado de movilidad y las alternativas internas a las determinaciones necesarias del ser se toman allí, ciertamente, en consideración. Pero lo refutado es la posibilidad en sí misma de recorrer el horizonte ontológico del spinozismo desde su base; mejor aún: por debajo.

Veamos, pues, cómo sucede esto. En los autores en quienes pensamos, se trata ante todo de criticar todas las interpretaciones fuertes del proyecto spinozista de *democratia omnino absoluta*.[37] Según ellos, colocarse en la perspectiva de esa idea representaría en efecto la transformación del materialismo de Spinoza en una filosofía de la historia. Ese tipo de crítica se apoya en realidad en cierto número de puntos. Por una parte, la afirmación según la cual la nueva interpretación de Spinoza –en particular, la de Deleuze– consideraría el *mos geometricus* como una llave para convertir en dinámica y antijerárquica la ontología spinozista. Por otra, el hecho de que, a través del uso del vocabulario conceptual foucaultiano, se trataría de traducir la relación entre *potentia* y *potestas* en un nuevo binomio, «actividad política /ejercicio de los biopoderes». Resultaría de ello una antinomia absoluta entre una *potencia* (antológicamente creativa) y una *potestas* (parasita-

ria). Pero, si bien las críticas tienen razón al marcar la convergencia teórica de pensamientos como los de Deleuze, de Foucault o el mío desde el punto de vista político (y, para dos de nosotros: a partir de nuestra interpretación de Spinoza), es precisamente por esa razón que es erróneo llevar la relación *potentia/potestas* a un límite antinómico. La dicotomía entre la biopolítica y los biopoderes –dado que viven siempre juntos (exactamente como lo hacen el trabajo y el capital)– se presenta en términos a la vez abiertos y caóticos en Deleuze y se construye de manera genealógica en Foucault. Pues ¿qué puede ser la «acumulación» de las potencias sino eso? Únicamente la acción de la *potentia dentro de* y, a la vez, *contra* la *potestas*.

En *Imperio* y *Multitud*, y sobre todo en nuestro reciente *Commonwealt*, con Michel Hardt hemos insistido en lo que se da a la vez como una interacción y como una disociación entre la *potentia* y la *potestas*, entre la biopolítica y los biopoderes. Retomando el «hábito» tan estimado por los pragmáticos norteamericanos, o el *habitus* a la manera de Bourdieu, hemos hecho nuevamente el camino, en efecto, de la constitución (interna) de la relación y de la diferencia entre *potentia* y *potestas*. La antinomia de los dos efectos (es decir, de los dos caracteres) de la potencia no puede definirse como un dualismo ontológico: es un contraste que no termina de producirse, un conflicto que se da continuamente, que continuamente se resuelve, que se propone inmediata e insistentemente en otro nivel, una tensión ética que emerge a través de las dificultades y obstáculos del recorrido que se dibuja a partir del *conatus*, pasa por la *cupiditas* y llega a la expresión del *amor*. Si la relación entre la *potentia* y la *potestas* es reconocida luego como «asimétrica», eso solo es posible porque la *potentia*, en tanto *cupiditas*, jamás puede volverse mala y porque siempre posee una excedencia. Lo que es malo es lo que no se ha realizado. Además, la *potentia* construye lo común, es decir que dirige en realidad la acumulación de las pasiones hacia lo común. A tra-

vés de una producción de subjetividad permanente, ella conduce la lucha por lo común y la lleva hacia una conciencia amorosa de la racionalidad.

Segundo punto que surge de esas críticas: habría un componente jurídico y positivista de la evaluación del desarrollo de la potencia en Spinoza. Los autores que criticamos nosotros parecen pensar que si se considera la democracia absoluta en los términos que hemos señalado, eso implica en realidad una interrupción injustificada del proceso continuo que pone en conflicto a los individuos y a las fuerzas sociales y que, en Spinoza, caracteriza el terreno ético. Ahora bien, sinceramente, no creo que la efectividad jurídica de las instituciones pueda solamente ser caracterizada en Spinoza como una indistinta «conducta de las conductas» ni que la relación entre constitución política y sistema jurídico se plantee dentro de una relación estática o, podría decirse, bajo condiciones de eficacia tecnológica. Spinoza no es Luhmann. La constitución en Spinoza es siempre un *motor* y no un resultado, un «poder constituyente», es decir, una fuente permanente de derecho; y el sistema jurídico no se vuelve efectivo sino a través de la acción continua de las potencias constituyentes.

Finalmente, concluimos con algunas observaciones sobre el recorrido de uno de los más grandes intérpretes de Spinoza y, probablemente, uno de los fundadores del spinozismo posmoderno, Alexandre Matheron, considerado el discípulo de Martial Guéroult, inmenso ejemplo de la virtuosidad filológica, si los hay. Sin embargo, no es nada de eso: porque la filología de Matheron siempre tuvo un espíritu político –y porque, por eso mismo, convirtió en política la *bifurcación* que se creó en la filosofía moderna a partir de Spinoza–. Tal bifurcación se presentó nuevamente en la filosofía posterior a 1968, cuando el spinozismo encontró un nuevo nacimiento contra el heideggerianismo: permitió acentuar el realismo político contra el misticismo heideggeriano en filosofía, y contra el cinismo schmittiano en política. Quisiera insistir aquí nuevamente sobre la importan-

cia del redescubrimiento de Spinoza en los años 1970: en el momento de la partida del marxismo tradicional, es el spinozismo el que ha permitido rechazar todas las variantes (ya sean «fuertes» o «débiles») del pensamiento de la *krisis*.[38] En lugar de festejar con una leve angustia la necesidad de volver al orden y de someterse al rudo ejercicio de las armas económicas del capitalismo, en lugar de aceptar una concepción del ser dentro de la cual ahogar el recuerdo de una formidable época de luchas, ha sido posible comenzar a reconstruir en el terreno del spinozismo una perspectiva revolucionaria. Porque, como enseñan Matheron y sus discípulos,[39] el ser es un dispositivo para la destrucción de la tristeza; el deseo es un dispositivo de constitución colectiva de libertad y de alegría, y la «democracia absoluta» (es decir, la democracia de las luchas) es la única forma concebible de libertad y de igualdad.

6. ¿Para qué sirve Spinoza en la actualidad?

Hemos comenzado a responder en parte a esta pregunta. Sin duda, hay que hacerlo de manera más precisa. El materialismo contemporáneo –esencialmente como ontología y como política– fue atrapado en la tormenta del naufragio del «socialismo real». Sin embargo, ese quiebre había sido preparado no solo por la precipitación dogmática del materialismo *dialéctico* soviético, sino también –quizá con más intensidad aún– por el materialismo *crítico* en su versión occidental: el materialismo crítico de la escuela de Fráncfort, el de la alienación y de la cosificación totalizantes, el que no veía la «subsunción real» de la sociedad al capital; en suma: una concepción sin alternativa (salvo, quizás, la terrible del totalitarismo), un triunfo de lo que se ha

[38] Cf., por ejemplo, Massimo Cacciari, *Krisis*, Milán, Feltrinelli, 1976.
[39] Cf. Pierre-François Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, París, PUF, 1994, o incluso los trabajos de L. Bove, citados anteriormente.

llamado el «pesimismo de la razón».[40] Nada podía salvarse del avance del poder capitalista. La libertad de mercado, las globalizaciones imperiales, la destrucción de las garantías del *Welfare State* eran el resultado (inmediatamente captado por las teorías políticas de la burguesía) de esas concepciones que se pretendían críticas pero eran escatológicas. La paradoja fue que, para salvarnos de ese abismo, la única guía posible fue suministrada a menudo por la propaganda del «pastor heideggeriano» o por cualquier otra serie de esperanzas místicas. Numerosas son las filosofías posestructuralistas que se mantuvieron en los límites de la sociedad subsumida al capital y que, en el mejor de los casos, pudieron repetir la desilusión benjaminiana o que, en el peor de los casos, enarbolaron el espectro de la repetición del horror de la Shoah. Entonces, ¿cómo salir de esa pesadilla?

Entre Deleuze y Guattari por una parte, y Derrida y Foucault por otra, había no obstante una salida. En Foucault, esa salida terminó por tomar la forma de un nuevo horizonte de producción de subjetividad dentro del tejido biopolítico.[41] Cuerpo, biopolítica, subjetividad: estos son los equivalentes contemporáneos del *conatus* y del *appetitus* en el horizonte modal, de la *cupiditas* y del *amor*. Es entonces cuando, habiendo rechazado el monismo desesperado del absolutismo capitalista, Spinoza resucita y representa en el primer plano de la filosofía la posibilidad de ruptura con el mundo asesino. Cuando Matheron se introduce en ese contexto de análisis –después de haber trabajado de manera original y con una profundidad destacable en su *Individu et communauté* sobre el papel de los afectos en la producción de las instituciones, en la formación

[40] Pienso que, cada uno a su manera, G. Agamben, en su *Homo sacer* (tr. fr. de M. Raiola, París, Le Seuil, 1997), y Roberto Espósito, en *Bios* (Turín, Einaudi, 2004), representan de manera evidente la continuación de ese linaje de Fráncfort.

[41] Cf. Michel Foucault, *Dits et Écrits*, París, Gallimard, 1994, en particular, vols. III y IV, así como los cursos en el Collège de France a partir de fines de los años 1970 [en español: *Dichos y escritos*, Madrid, Editora Nacional, 2002].

del Estado y en la determinación de la condición ontológica de cooperación de la humanidad, y luego de haber desarrollado ese esquema en función de la historia del Occidente–, abre otras vetas de investigación en *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza.*[42] Esas vetas, como lo vio claramente Chantal Jaquet, son «la del tiempo, la duración y la eternidad; la de la potencia y la acción; y finalmente, la de la relación entre el cuerpo y el espíritu».[43] Cada uno de estos términos merecería por sí solo un largo comentario siguiendo la huella de la formidable profundidad a la cual Matheron y sus discípulos se han librado. Pero de nuevo quisiera subrayar simplemente de qué manera el materialismo, tal como está colocado bajo el lente lógico y ontológico del spinozismo, logra al fin abandonar su tradicional estatus dialéctico y cómo puede, por el contrario, dotarse de un proyecto a la vez constitutivo y subjetivo. Haciendo eso, se adapta a nuestro tiempo y a la nueva figura de la lucha de clases que le corresponde. Tal cambio no debe tomarse a la ligera, aunque más no fuera porque opone un análisis materialista de lo político a una dimensión de lo teológico-político que no cesa de emerger repetidamente, a la vez que a las proposiciones repetidas y recurrentes (de derecha, como es evidente, pero también, cada vez más, de izquierda) de lo político como soberanía y, en palabras de Rancière,[44] como «policía». Por el contrario, hay que terminar con las ilusiones teóricas si se quiere reconstruir un horizonte político de libertad.

Surgirán, entonces, las preguntas: ¿cómo hacer para seguir a Spinoza en ese terreno? ¿Dónde está esa rela-

[42] A. Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, París, Aubier-Montaigne, 1981.

[43] Chantal Jaquet, *Sub specie æternitatis. Étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*, París, Kimé, 1997; y, más recientemente, *Les Expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, París, Presses de la Sorbonne, 2005.

[44] Jacques Rancière, *La Mésentente. Politique et philosophie*, París, Galilée, 1995 [en español: *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2010].

ción productiva y cómo identificarla? Y, sobre todo, ¿quién garantiza la positividad de la producción de lo común de parte de la multitud? ¿Quién nos prueba que la multitud, en lugar de ser productora de democracia, no es solamente *mob*, es decir, el puro estallido de un desorden plebeyo? ¿Y no es cierto que se puede pecar de ese «optimismo de la voluntad» tan característico de Gramsci y del marxismo italiano?

Creo que la alternativa que proponen ciertos autores (de Manfred Walter a Étienne Balibar)[45] a la multitud –ya sea resolverse a ser *mob*, ya sea ser un verdadero movimiento de liberación– constituye, si se la toma muy concretamente como una indicación ética, una especie de embrollo filosófico. En efecto, ¿por qué entonces pretender *a priori* que la multitud pueda transformarse en *mob* más que en movimiento de liberación? Es verdad que Spinoza denuncia los *ultimi barbarorum* de la masa irreflexiva y asesina; pero, al mismo tiempo, es para precisar inmediatamente que es «miedo a las masas» lo que crea las barbaries. No somos nosotros sino la propia multitud la que decide lo que quiere ser. Cada individuo, demasiado a menudo, ha sido un canalla antes de orientar su deseo hacia la multitud. Por otra parte, si consideramos la alternativa ya no desde un punto de vista práctico sino teórico, vemos que esta se presenta en realidad como una simple proposición de trascendencia –contra la ontología spinozista–. Se simula proponer una alternativa cuando, en verdad, lo que se presenta nuevamente es la alienación hobbesiana de la soberanía como única posibilidad pensable. Porque lo que hay en realidad en esa alternativa es perfectamente reconocible: es el positivismo jurídico en general. Positivismo jurídico que es mucho más cercano a la filosofía de la historia del hegelianismo y/o del positivismo (puesto que se sitúa en el marco de la exaltación del orden presente de las cosas) que de la experimentación ética a la cual nos

[45] É. Balibar, «Spinoza: la crainte des masses», en Emilia Giancotti (dir.), *Spinoza nel 350º aniversario dalla nascità*, Nápoles, Bibliopolis, 1985, págs. 293-320.

incita Spinoza. Pienso, por el contrario, que a través de una profundización del materialismo, la garantía de una «marcha de la libertad» puede emerger por el estudio de las transformaciones del trabajo, de la producción, de las técnicas y, por lo tanto, de los efectos que todo eso puede tener en la antropología política.

Y no se comprende claramente por qué habría que hablar de «filosofía de la historia» cuando, muy concretamente y desde un punto de vista estrictamente inmanentista, se habla en realidad de «producción de subjetividad». Desde un punto de vista objetivo, esa producción de subjetividad está absolutamente fundada, materialmente construida; a veces, hasta ha tenido lugar ya. Son las condiciones sociales de nuestra existencia las que nos confirman en tal realidad. La teoría de la multitud (y la posible«marcha de la libertad» que aquella podría hacer realidad) se origina simplemente en la comprobación de un desarrollo de la civilización material. Lo que aquí se propone de manera spinozista es una alternativa de lucha contra la explotación y de búsqueda de la felicidad. Una vez reconocida la objetividad material de nuestra argumentación, también hay que afirmar que toda filosofía no filistea, o que no está completamente asfixiada por las reticencias ideológicas, debe decidir –co-mo pretendía Spinoza– de qué lado estar: del lado de los oprimidos o del lado de los opresores. Recordemos aquí que el «pesimismo de la razón y el optimismo de la voluntad» de los que Gramsci fue promotor no tienen nada que ver con aquello de lo que hablamos porque, desde un punto de vista spinozista, «el optimismo de la razón» es lo único que actúa (y eventualmente, en alguna ocasión, cierto «pesimismo de la voluntad»).

Último argumento de la crítica. Algunos se preguntan si, detrás de esa tensión hacia la democracia absoluta no habría, en realidad, más que una teología política. Las críticas tienen su explicación: Negri y sus amigos deberían al menos conceder que la multitud, por ser un concepto problemático, no puede garantizar su «buen» desarrollo, es decir, que no puede certificar que será

atraída por el «bien». ¿Qué puedo hacer yo ante ese tipo de discurso? Elegir la democracia «absoluta», una democracia que no es ya una «forma de gobierno», sino la gestión de la *libertad de todos* por esos mismos *todos*. De acuerdo, dicen las críticas, pero fuera de la soberanía no hay política: lo que permite a Negri hablar de democracia absoluta (y de multitud democrática) es una opción teológica, mientras que la perspectiva spinozista es la de un conflicto sin fin que no puede encontrar ninguna solución voluntaria ni determinada. ¿No busca Negri una «garantía ontológica», utópica, imposible de encontrar, para la emancipación colectiva de la humanidad? ¿Y no hay en Negri una verdadera teología política?

Sin duda, ni siquiera vale la pena responder a esas elucubraciones retorcidas. A pesar de todo, voy a intentar hacerlo. ¿Qué hay que entender por «teología política» en realidad? Por mi parte, solo conozco una teología política, la que encuentra en Bodin y en Stalin sus extremos a la vez simétricos y opuestos. En algún lugar entre esas dos polaridades, pongamos también a Carl Schmitt. Una teología política niega toda posibilidad de que el orden político de la colectividad pueda ser arrebatado al Uno, al «Dios en la tierra». Es la definición occidental de lo que es la teología política, y eso va muy bien además con sus variantes católica, socialista o fascista. Por el contrario, en Spinoza, la teoría de la democracia absoluta es el intento por inventar una nueva forma de política que logre sustraerse a la teoría de la soberanía y a la tripartición clásica de las teorías del gobierno del Uno. Si, en Spinoza, el absoluto es el tejido ontológico de las singularidades libres, es realista pensar –como, de hecho, él lo sostiene– que el poder-*potestas* es el resultado del intento de limitar la acción de las singularidades en su búsqueda de la libertad. En consecuencia, creo que los movimientos sociales que hoy en día buscan oponerse a la *potestas* y a actuar para afirmar la libertad adhieren precisamente a la proposición spinoziana. Si algunos quieren calificar esta proposición de «teológica», que lo hagan: basta con que no tengan miedo al ridículo. Pero –al mismo tiempo– al

menos dejan de simular benevolencia hacia Spinoza, pues el pensamiento de este, al ser irremediablemente subversivo y *maledicto*, no puede redimirse por medio de un compromiso teológico.

Para terminar, dos palabras más sobre los equívocos de lo que en general se llama «realismo político». Incluso si se aceptara la tesis según la cual la política no es más que el intento de regulación de un conflicto interindividual perenne, incluso si uno se ubicara en el terreno de un así llamado «realismo político», ¿por qué debería considerarse ese terreno de conflicto de manera llana? ¿Por qué entibiar las tensiones libertarias que allí se juegan? ¿Por qué evacuar la posibilidad de que las luchas por la libertad sean capaces de producir subjetividades nuevas y metamorfosis antropológicas? En su propio realismo humanista, Maquiavelo siempre pensó esa positividad; Deleuze y Guattari, en *Mil mesetas*, mostraron su actividad; Foucault, especialmente en algunos de sus cursos en el Collège de France, comenzó a construir «desde abajo» ese proceso de producción. La pretensión de que una teoría de la *potentia* sea solamente «diagnóstica, crítica, explicativa» quita al spinozismo su propia esencia: la de ser una teoría de la *cupiditas*, y del *amor* racional, de la libertad y de lo común.

*

El lector encontrará aquí cuatro textos elegidos entre todos los escritos después de la recopilación *Spinoza subversivo* porque me parecían especialmente aptos para sostener las tesis interpretativas que esta introducción ha recordado de modo breve.

Se trata, en orden:

• de una conferencia realizada en la Spinozahuis de Rijnsburg el 27 de junio de 2009, «Spinoza: una herejía de la inmanencia y de la democracia». Puesto que se trataba de intervenir en el seno de una asociación spinozista en oportunidad de una celebración, volví sobre la «fortuna» de la anomalía spinoziana e intenté bucear en las implicaciones críticas y subversivas en el pensamiento

moderno tardío y en la época contemporánea para tratar de leer ciertas anticipaciones de la filosofía del presente;

• de una intervención en la *IX Internazionale Tagung der Spinoza-Gesellschaft* en la Humboldt-Universität de Berlín, «Potencia y ontología: Heidegger o Spinoza», el 30 de septiembre de 2006. El propósito era allí exaltar el «tiempo de la potencia» spinoziano contra la «impotencia del tiempo» heideggeriano e insistir en la hipótesis de una nueva composición spinoziana del tiempo de la posmodernidad. La función de Nietzche –lector de Spinoza– en la definición de las nuevas composiciones ontológicas susceptibles de oponerse al heideggerianismo está subrayada allí con fuerza;

• de una intervención en la conferencia internacional *Spinoza as Social and Political Thinker* organizada por el Jerusalem Spinoza Institute el 31 de mayo de 2007, «Multitud y singularidad en el desarrollo del pensamiento político de Spinoza». Se trataba, hablando de democracia absoluta, de insistir en las características monistas de la democracia, en la intensidad de su génesis inmanente. En efecto, no es raro, en Israel como en otras partes, encontrar ciertos exégetas de Spinoza para interpretar el carácter absoluto de la constitución democrática en términos teológicos, cuando no son abiertamente teocráticos. Traté de demostrar que, en el spinozismo, la relación con la historia permite, por el contrario, profundizar el concepto de democracia;

• de un texto presentado en el coloquio *Spinoza et les sciences sociales,* en la Universidad de París-VIII, el 9 de abril de 2005, «Spinoza: una sociología de los afectos». Esa intervención tenía por objeto precisar el proceso que, en el pensamiento de Spinoza, permite remontar de lo social a lo político, del rechazo a la soledad a la construcción de la multitud y al *hacer-multitud* en tanto dispositivo institucional de afirmación de lo *común*. Se trataba de mostrar cómo la anomalía spinoziana podía así entrar en nuestra vida social y de qué manera ella era capaz de nutrir con constancia la política democrática sin tener que normalizarse.

I
SPINOZA:
UNA HEREJÍA DE LA INMANENCIA Y DE LA DEMOCRACIA

Hace tiempo, cuando trabajaba en las tonalidades políticas del pensamiento de Descartes, había comenzado a describir lo que yo llamaba «la política razonable» de la ideología de la modernidad.[1]

En esa época pude describir las diferentes líneas de desarrollo de esa política, sus diferentes alternativas. Más recientemente, retomé todo eso y lo confronté con las nuevas lecturas de Descartes hechas en los últimos treinta años. Y pude confirmar mis propias tesis, que concernían tanto a la génesis y al desarrollo del primer capitalismo como a las opciones de la ideología burguesa en el momento en que esta busca construir formas políticas que corresponden a la acumulación originaria del capital (a través de la construcción del Estado absoluto) a la vez que a la formación y consolidación secular del tercer estado en ese contexto.[2]

Es evidente que dentro de la «razonable ideología» del tercer estado, ocuparon un lugar privilegiado los instrumentos de represión de las revueltas campesinas y urbanas (de los artesanos –es decir, simplemente de los proletarios–) cuando esas revueltas amenazaban el desarrollo capitalista. Por lo tanto, cualquiera fuese

[1]Cf. A. Negri, *Descartes politico, o della ragionevole ideología*, ob. cit [en español: *Descartes político. O de la razonable ideología*, ob. cit.].

[2]Cf. A. Negri, «Postface to the English Edition», en *Political Descartes*, ob. cit. [en español: *Descartes político. O de la razonable ideología*, ob. cit.].

el lugar en que uno se situara, para garantizar la soberanía absoluta y la eficacia de su acción era necesaria una referencia a la trascendencia. El poder, que se organizaba en el seno del capital y que permitía y demandaba su desarrollo, debía necesariamente –mejor aún: dada la intensidad de las resistencias que encontraba, *no podía hacer otra cosa que*– arraigarse en lo absoluto de la trascendencia.

La necesidad teológica, en esa época, invistió totalmente el desarrollo del capital y las filosofías del presente: precisamente así se instituyó la metafísica ontoteológica de la modernidad.

Eso significa que, cuando el mundo moderno se abrió al desarrollo capitalista, las *nuevas fuerzas productivas* (y, ante todo, el trabajo vivo) debieron ser constreñidas a una vieja figura eterna de poder, al carácter absoluto de un poder capaz de legitimar las *nuevas relaciones de producción*. A partir de ese momento, cualquier intento de volver a cuestionar ese estado de las cosas ha sido considerado como condenable y herético, y las aspiraciones diferentes que buscaban modificar ese marco general solo han sido aceptadas cuando intervenían en las relaciones de producción de manera teórica, moderada y con una muy prudente lucidez. Es exactamente lo que hizo Descartes. Hubo, pues, que registrar hasta qué punto la metafísica moderna –y cuando se habla de metafísica, se habla también siempre, de una u otra manera, de teología– precisaba y reforzaba sus pretensiones políticas. Desde entonces, la metafísica siempre ha sido política.

En el clima producido por posiciones de ese tipo es donde se desarrolla en la época moderna la teoría del poder. Las políticas de la trascendencia se vuelven hegemónicas. Con Hobbes nace la teoría moderna de soberanía. Bodin ya había tratado de hacerlo –con la inteligencia que conocemos: toda forma de gobierno, sostiene él, en efecto, es lógicamente monárquica. Monárquico: porque tanto el gobierno aristocrático como el gobierno democrático están gobernados por el principio del Uno. En consecuencia, ambos son monárquicos,

cualquiera sea la forma hipócrita a través de la cual su poder se atribuya una legitimidad. Pero hay que esperar a Hobbes para que los ciudadanos por sí mismos se conviertan en fundamentales en la construcción del carácter absoluto del poder. Hobbes es, efectivamente, la transferencia de la potencia de los sujetos civiles al soberano.

Es una transferencia extraña, ese traspaso de la potencia de los ciudadanos al soberano. Entonces, ¿por qué hay que pasar por eso? ¿Porque hay guerra civil? Pero ¿no es precisamente con el Leviatán, que permite el nacimiento del poder soberano, que la sociedad civil se permite? Y, en ese caso, ¿cómo puede haber una guerra civil sin sociedad civil?... Y como si esa fábula no alcanzara, siempre hay en Hobbes una apelación a la potencia divina que domina y legitima el poder del Leviatán. La guerra civil, la verdadera, la que la acumulación primitiva había producido –y el añadido de violencia que la expropiación de lo común había determinado–, ¿es eso, lo que se muestra de manera crítica? No, en absoluto, y sin ninguna crítica: todo está inmediatamente justificado, considerado como necesario y legítimo por el poder teológico del soberano.

Pero eso no es todo. No bastaba con imponer la regla soberana ni con permitir así el despegue del capitalismo también había que quitarles a los súbditos la posibilidad de reconocer su propia potencia singular; había que justificar la expropiación de esa potencia y la conciencia de su propia alienación por un estado de necesidad; finalmente, había que suprimir todas las razones de una eventual rebelión, de una resistencia posible. La alienación se vuelve, pues, inevitable y paradójicamente útil. La construcción de tal condición representa el momento crucial en las teorías políticas que se desarrollan en torno a la trascendencia de la soberanía. Ese pasaje es el de la *invención de lo público*. La expropiación de lo común que se desarrolló en el seno del proceso de acumulación originaria se ha transfigurado y mistificado a través de la invención de la utilidad pública.

En ese contexto, la teoría de la voluntad general en Rousseau es, de alguna manera, perfectamente inteligible.

Y es sobre esa base que Hegel realizará la síntesis de lo público y de lo soberano, del mando y del progreso, a través del *Aufhebung* dialéctico de la sociedad civil en el Estado, completando de hecho la necesaria sujeción del trabajo vivo al poder soberano.

Y, sin embargo, existe en la época moderna otra filosofía, que toma forma y se afirma de manera muy diferente. Es un pensamiento que cohabita con las luchas, con las revueltas, con las revoluciones que atraviesan la modernidad. Es un pensamiento que hace valer la regla de la inmanencia, que se encarna en una política de la inmanencia. La cosa es absolutamente clara cuando al pensamiento de Bodin o de Hobbes se opone el de Spinoza. Para los primeros, acabamos de recordarlo, todo gobierno es necesariamente gobierno del Uno. Para Spinoza, por el contrario, si no hubiera *conatus* democrático, no habría Estado, y sin democracia no hay vida política ni autoridad: la monarquía es siempre desnuda, es decir, incapaz de soberanía absoluta y refutada por los ciudadanos; del mismo modo, la aristocracia es renga. Solo la inmanencia produce la *polis*.

Pero *¿qué sentido darle a la noción de inmanencia?* Inmanencia significa que este mundo no tiene ningún *afuera*. Que en este mundo, solo hay posibilidad de vivir (de desplazarse, de crear) «*adentro*», *aquí abajo*. Que el ser en que nos encontramos –y del que no podemos liberarnos porque estamos hechos de él, y porque todas las cosas que hacemos no son otra cosa que un *actuar sobre nuestro ser* (que también es siempre un *actuar de nuestro ser*)– es un devenir abierto y no cerrado, que no es prefigurado o preformado sino que, por el contrario, se produce. Si nos ponemos en situación, ¿podemos concluir al mismo tiempo que las relaciones de producción no dominan sino que son dominadas por las fuerzas productivas? Es lo que creo profundamente. Estamos en el extremo opuesto

de lo que prescribían las políticas de la trascendencia, es decir que las relaciones de producción –el hecho de que, cuando se nace esclavo, se debe morir necesariamente esclavo– constituyen una necesidad garantizada por Dios. Si, como nos dicen los teólogos y los políticos, el poder del hombre sobre el hombre está en el ADN de la Creación (perdón por la imagen utilizada), entonces se vuelve imperativo responder que la inmanencia es *el ser-contra*.

Así, se vuelve posible entonces descubrir las grandes «anomalías» con relación a la tradición de la soberanía moderna: excepciones y rupturas que son propuestas precisamente por los pensadores de la inmanencia, en el vacío de la historia del pensamiento moderno. Maquiavelo anticipa una teoría conflictiva del poder al dar anteriormente por tierra con la teoría de la guerra civil, que, de manera naturalista y contractual, será utilizada por Hobbes para construir su propia teoría del poder absoluto –es decir, pretendiendo referirse a una historia de las relaciones individualistas y propietarias–. No, dice Maquiavelo, el conflicto está siempre abierto, el poder es siempre una relación, hay vencedores y vencidos, pero no nos engañemos: quien tiene el poder es simplemente quien tiene más fuerza. Por lo tanto, si todo eso es lo que nos dice nuestra experiencia, hay que concluir que el poder no puede existir sin un sujeto, y que el orden debe darse siempre *sobre* o *contra* una resistencia. Teóricamente, esa resistencia siempre puede, a su vez, tirar abajo al poder. Y si eso es cierto, ¿no está allí la puerta abierta a una *teoría democrática* del poder?

Aquí es donde aparece Spinoza.[3]

Spinoza nos dice que la sociedad no necesita del poder para constituirse. Únicamente los sujetos pueden constituir la sociedad –mejor aún: producir, insistiendo en la potencia de las singularidades, todas las formas del Estado–. Y cualquier forma de Estado solo

[3] Cf. A. Negri, *L'anomalie sauvage*, ob. cit., [en español: *La anomalía salvaje*, ob. cit.].

puede ser legitimada por la relación que se teje entre los sujetos/súbditos* y el soberano o, viceversa, entre el soberano y los sujetos. No hay ninguna «historia sagrada», sino como narración de esa cosa muy humana; y si existe un Dios, es aquel que el deseo de necesidad inventa a través de los movimientos y transformaciones de la multitud. En Spinoza, las fuerzas productivas producen relaciones de producción. Pero en la medida en que las fuerzas de producción son en todos los aspectos *cupiditates*, fuerzas pasionales, multitudes abiertas a la constitución de lo político, se verifica lo que la teoría maquiavélica ya había anticipado en su tiempo: las formas de mando están sujetas a la actividad de la multitud.

En Marx, finalmente, los pares conflicto/devenir y producción/potencia serán reconstituidos a través de la crítica de la economía política. Marx da *sentido* a ese proceso «excepcional» que las anomalías de la modernidad han producido, y ese sentido es el del *comunismo*. Sin embargo, sería profundamente erróneo confundir ese sentido político con un *telos* de la historia. En Marx, son las luchas las que dan su rostro a las instituciones, son las fuerzas productivas las que producen y eventualmente invierten las relaciones sociales dentro de las cuales ellas están paradójicamente retenidas y encerradas.

Después de Marx, las alternativas al comunismo también intentarán a menudo darse en el terreno de la inmanencia. La trascendencia parece así definitivamente descalificada. Hasta la gran síntesis hegeliana (primero trascendental, luego, muy rápidamente, según el ritmo del pensamiento absoluto, claramente trascendente) queda atrapada en el torbellino de la materialidad de los procesos históricos –de lucha, de resistencia, de revolución– en los cuales se expresan las políticas de la inmanencia. Y las políticas de la

*La palabra francesa *sujet* tiene ambos significados: «sujeto» y «súbdito» (N. de la T.).

inmanencia se expresan de una manera que alarma cada vez más al soberano. La oportunidad y la prudencia exigen, pues, que las alternativas también se den en el terreno de la inmanencia, puesto que este parece impuesto de modo definitivo. Pero cuidado: ese terreno se ha distorsionado. La inmanencia se convirtió en un nuevo fetiche en nombre del cual nos han presentado experiencias teóricas que, *contra* el comunismo, reintroducen subrepticiamente en el discurso político esa idea de necesidad que bloquea y niega los procesos de liberación y sus prácticas efectivas de libertad.

Kant –ese filósofo al que demasiadas veces se lo asocia con el idealismo, cuando en realidad es un hombre y un autor esencial del Iluminismo– había previsto en *El conflicto de las facultades* que a través de la afirmación de la libertad, y más allá de esta, se darían nuevos elementos de represión de las fuerzas productivas en la definición del proceso histórico, en la organización de sus finalidades y en las estructuras de poder que derivarían de ello. Y agregaba: esas son experiencias reaccionarias.

Tomemos la sugerencia que nos hace Kant y tratemos de clasificar algunas de esas experiencias.

En primer lugar, están las experiencias del «adberitismo». Son las de un materialismo opaco que reduce el mundo a un conjunto de contingencias irracionales, de coyunturas –en el marco de una necesidad metafísica que domina lo existente–, y que subordina, en consecuencia, el desarrollo histórico a una finalidad determinista. Es, por ejemplo, lo que hace a veces Louis Althusser cuando asimila el azar a la necesidad. O, mucho antes de Althusser, y con menos elegancia y flexibilidad conceptual, los así llamados «socialismo científico» y «materialismo dialéctico» han sido ejemplos formidables de esa manera de utilizar la inmanencia para eliminar paradójicamente la creatividad ontológica que, sin embargo, representaría el rasgo más destacado de las «filosofías anormales» de la modernidad, es decir, otra vez la marca de la libertad. Cuidado:

cuando hablamos aquí de libertad, no nos referimos a esencias espirituales sino a resistencia, rebelión, es decir, directamente hablamos de imaginación, de invento... Un invento que más que de las almas es de los cuerpos, el de la cooperación, el de las nuevas formas de trabajo. ¿Cuántas tragedias del saber y de lo político se inscribirán en ese horizonte en las décadas que se abren ante nosotros?

Volvamos a Kant. Él nos dice, por otro lado, que existe el *terrorismo*. ¿Qué significa esa palabra para Kant? Es, para él, toda teoría que considere que la revolución es imposible, que aterroriza por eso a los hombres sometiéndolos a la presencia de la muerte y señalando en ella su destino inevitable, aplastando cada uno de sus deseos bajo el peso de la sombra de la muerte. Muy lejos del pensamiento kantiano, esta posición –y los autores que la encarnan– constituye un segundo grupo que da lugar a experiencias que mistifican a su vez la inmanencia del siglo XX. La pasividad que viene de la ne-cesidad, y la ociosidad que nace de la conciencia incierta de la inevitable derrota del deseo, incluso la complacencia que se mantiene con respecto a tal condición, representan la marca de una nueva ética de la trascendencia en el escenario de la filosofía contemporánea. De Heidegger a las variantes débiles y marginales de lo posmoderno, la ideología reaccionaria se afirma actualmente bajo tales formas. Estamos en las antípodas de un pensamiento de la inmanencia como, por el contrario, habíamos pretendido rehacer el camino de su nacimiento en el enfrentamiento teórico que había caracterizado los comienzos de la modernidad: anomalía, excepción, ruptura.[4]

Cuántas otras cosas de ese tipo podrían ponerse en la

[4] Me permito remitir para este punto a algunos de mis trabajos: A. Negri, «Potenza e ontologia tra Heidegger e Spinoza», intervención en la IX Jornada de la Spinoza-Gesellschaft, Berlín, 30 de septiembre de 2006 (retomada en el presente volumen, págs. 63 y ss.); «Giorgio Agamben: The Discret Taste of the Dialectic», en Mathew Calarco y Steven DeCaroli (eds.), *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life*, Stanford University Press, 2007.

cuenta de esa gran estirpe reaccionaria... Por supuesto, no se trata de historias o de filosofías, de prácticas o de ideologías que desembocan en las terribles atrocidades del terror fascista o estalinista, pero son tendencias a menudo hegemónicas desde el punto de vista retórico y político, y cuyo sentido esencial es antes que nada el de una impotencia, incluso el de una incapacidad –que quisiera ser crítica– para expresar fuerza alguna. A veces, algunas de esas posiciones (puede pensarse, por ejemplo, en los trabajos de Jacques Derrida o de Giorgio Agamben) intentan presentarse como posiciones heréticas, opuestas a la ideología dominante. Pero están muy alejadas de lo que querrían ser. Pues la herejía es siempre una ruptura en el orden de los conocimientos y, más precisamente, una excedencia positiva, el producto de un invento teórico que se expresa con creatividad y exalta así la singularidad ontológica del presente. Pero en las posiciones que recordábamos más arriba, son variaciones débiles, en los márgenes, éticamente ociosas; también son el asombro ante lo sublime, más o menos estetizado, son la vida bella y la huida lejos de la lucha, el desprecio por las determinaciones históricas, el escepticismo libertino-destructor en lugar de la excedencia y de la resistencia verdadera: son todas esas pasiones tristes las que triunfan.

Segundo punto: «herejía» significa el rechazo de la trascendencia en todas sus formas –es, pues, también un desacuerdo sobre lo que puede ser un concepto, porque este ya no busca ser universal sino común, porque se niega a aceptar el hábito del mando y el del saber instituido y porque, conociendo claramente las finalidades de estos, se les resiste de manera crítica–. Lo herético es lo intelectual movido por un punto de vista específico, particular, que no es el de la totalidad sino el de la ruptura y que, por ende construye la figura de un saber situado y la de una acción condicionada por un proyecto común de resistencia y de lucha. Es precisamente allí donde la excedencia de la herejía puede comenzar a abrirse... ¿Abrirse a qué? A una construcción generosa de lo común.

Llegamos entonces a un elemento crucial que permite quizá distinguir claramente las políticas de la trascendencia de las políticas de la inmanencia.

Pero antes de profundizar lo que es lo *común*, permítaseme señalar rápidamente un grupo de heréticos –entre tantos otros– que han construido, por así decir, un puente entre la crítica de la modernidad y la configuración filosófico-política que es actualmente la nuestra. En efecto, quisiera volver un instante a ese extraño pensamiento subversivo que en Francia, y a través de miles de afluentes, por otra parte muy diferentes entre ellos (de *Socialisme ou Barbarie* al situacionismo), nos introdujo en las felices creaciones de Deleuze y Guattari, y en las, de cierto modo más arduas y políticamente más complejas, de Michel Foucault. (Dejo voluntariamente de lado ese otro conjunto de «núcleos de pensamiento subversivo» que trabajó en la misma época –también en lugares diferentes pero de manera muy coherente– en la construcción de esa herejía que ha sido también mía, y que nos permitió vivir la lucha comunista y el ejercicio de la pasión libertaria: el pensamiento soviético crítico construido sobre la negación del materialismo dialéctico y sobre una gestión diferente de la planificación soviética, el operaísmo italiano, ciertas corrientes de pensamiento colonial y poscolonial crítico, etc. Deberíamos prestar más atención a todos esos autores, no solo, como es evidente, en el terreno de la discusión política, sino también desde el punto de vista de la construcción de un nuevo horizonte filosófico...)

Algunos aspectos, entonces, del pensamiento francés de la posguerra que acabo de calificar de «subversivo». Por ejemplo, hay ciertas páginas de Maurice Merleau-Ponty –pienso en textos extraídos de la recopilación *Signos* y en el excelente prefacio al volumen fechado en febrero-septiembre de 1960–[5] que parecen iluminar, desde el interior mismo de la lucha de clases, lo que bien podría ser la redefinición de un horizonte a la vez

[5]Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, París, Gallimard, 1960 [en español: *Signos*, Barcelona, Seix-Barral, 1964].

crítico y creador. Me refiero a esto aquí para mostrar cuál puede ser el lugar de la crítica, o más exactamente el de un «punto de vista» que elige esgrimir el arma filosófica de la inmanencia. Cuando nos rebelamos, dice Merleau-Ponty –y se refiere explícitamente a la insurrección de los obreros de Budapest–, no lo hacemos en nombre de la libertad de conciencia o del idealismo filosófico, sino que, por el contrario, rompemos en tanto marxistas, es decir, porque estamos insertos en una coyuntura política precisa, en una situación determinada. Rompemos con un universo al cual queremos dar un sentido *diferente* y *nuevo*. Esos obreros húngaros que nos interesan aquí, sigue diciendo Merleau-Ponty, han rechazado cierta idea del ser-objeto y, por ende, han introducido pues la crítica de la identidad socialista y una práctica de la diferencia que es la de los hombres libres, de las singularidades en lucha, una práctica de la rebelión constituyente. Han adoptado la concepción y la práctica de un ser que tendría numerosas dimensiones, una especie de «multiversus», un ser producido, construido colectivamente... El problema que consiste en preguntarse si hay que situarse dentro o fuera del partido, o más exactamente en colocarse dentro o fuera de la historia concreta, depende en realidad absolutamente de una acción común que transgreda la regla y que reinvente la historia. Ser-objeto, ser-sujeto: barbarismos de los que hay que liberarse rápidamente, aunque haya que inventar otros... En lo inmediato, nuestra tarea consiste en develar su potencia, si es que existe. Y si podemos hacerlo, es precisamente porque hubo autores y militantes que recorrieron ese camino y dieron a esa expresión de resistencia a la vez elemental y fuerte la materialidad de una *producción de subjetividad*. Son dispositivos de organización, tendencias que traen el futuro por construir a los avatares de las luchas presentes, son los propósitos de un futuro feliz los que deconstruyen la violencia del sufrimiento presente: no somos hombres de la dialéctica, pero tampoco somos hombres de la impotencia, y cada

uno de nuestros comportamientos es *desutópico*, afirmativo, constituyente.

No es casual entonces si, como nos lo recuerda Merleau-Ponty en el prefacio de *Signos* a propósito de una página consagrada a la figura de Paul Nizan, «numerosos marxistas fueron tentados por el spinozismo». Porque el pensamiento del infinito permite disolver la necesidad y reinventar el mundo. ¿Es esa una conclusión sorprendente? No tanto como eso, en realidad. Hay allí un *método que permite desplazarse entre el determinismo histórico y la ontología de la potencia creativa*. Permite estar «en situación», pero encontrarse en condiciones de romper, de investir de manera crítica lo real, es decir, de determinar una acción que atraviese ese real de manera crítica. Y poco importa que hoy en día seamos llevados sin duda a criticar ese uso de la noción de infinito en nombre de esa otra noción, infinitamente más fiel a Spinoza, que es la de eternidad.

Si hacemos un pequeño salto hacia delante y atravesamos la historia que vivimos hoy, hay que agregar lo siguiente: ¿quién habría pensado jamás que un movimiento proletario pueda realmente definirse en términos de *Bios*, es decir, que una actividad política de liberación se dé y se diga en términos que conciernen a la vida entera, lo que algunos han caracterizado precisamente como un contexto *biopolítico*, como una red complicada de cuerpos y de instituciones de la vida común? ¿Quién hubiera pensado jamás que tal perspectiva nacería un día de la afirmación fuerte de *un punto de vista* fuerte e irreductible, de un acto de imaginación específica, «dentro» de un proceso vital de lucha? Irreductible: no porque ese punto de vista esté adaptado a una causalidad específica, determinada, por lo tanto verdadera, sino porque es práctico y porque se ha producido por los dispositivos de una potencia creativa. Sucede aquí lo que le sucedió a Moisés: recordemos el párrafo del *Tratado teológico-político* en el que Spinoza muestra que la manera en que Moisés construyó una constitución para el pueblo judío rebelde que

había salido de Egipto no podía fundarse en el miedo, sino que, por el contrario, debía apoyarse en la esperanza, es decir, en un acto de imaginación fuerte...

Ya no nos encontramos, pues, en una condición abstracta –por ejemplo, ante una alternativa metafísica que nos haría elegir entre la necesidad y la libertad–, sino, por el contrario, en una condición histórica de vida en que la resistencia y la constitución de lo común se proponen como los términos de una tensión que hay que resolver.

Coloquémonos entonces en esa condición e identifiquemos las diferentes direcciones, o las diferentes desviaciones, que se abren ante nosotros. Gilles Deleuze, por ejemplo, se introduce en ese tipo de condición. Podría decirse lo mismo de Guy Debord. Y, sin embargo, las respuestas que uno y otro dan a la misma pregunta son absolutamente diferentes. Deleuze se pregunta: ¿hasta qué punto puede no afirmarse que la resistencia es en realidad un «afuera» de la historia? Y responde finalmente que la «minoría» *nunca* está por fuera de la historia, porque la minoría hace cuerpo con la resistencia concreta. Para Debord, en cambio, la resistencia es claramente un «afuera», un acontecimiento extraordinario. Para él, la resistencia es alegre y la historia es lo triste. Por supuesto, en Deleuze también está la tentación de un «afuera» que cada tanto reaparece en forma de ciertos discursos sobre la psicosis, sobre la experiencia de la esquizofrenia, sobre la emergencia o la superación del límite... En algunos casos, es casi un tono naturalista... ¿Deleuze y Guattari en busca de un valor de uso? A veces, casi parece que debiéramos pensar en eso, es decir que la ilusión de poder alcanzar un punto fijo, una medida, algo que nos salve en todos los casos resiste absolutamente a todo en la gran filosofía. A veces, entonces, el razonamiento parece enrollarse en sí mismo esperando una epifanía... El acontecimiento desvaloriza la historia. Pero todo eso es episódico. Deleuze y Guattari, en general, reinventaron más la concreción de la *desutopía* y tejieron las pasiones de los sujetos creadores con la

actualidad de las luchas y de los enfrentamientos. La inmanencia: ¿qué puede ser exactamente, entonces, cuando las teorías de la trascendencia, la práctica de la obediencia y el reconocimiento de la identidad han sido subvertidos?

Cuando uno se plantea esa pregunta, no vuelve atrás, no vuelve al análisis de la relación metafísica entre la necesidad y la libertad. Por el contrario, uno se coloca ya totalmente en la perspectiva que hace de la *ontología de la actualidad* la base de la *producción de subjetividad*. No hay aquí ninguna nostalgia del «afuera»: uno se encuentra, en adelante, totalmente «adentro». No hay ningún recuerdo del «valor de uso», uno se encuentra desde entonces completamente sumergido en el «valor de cambio». ¿Es eso un mal? No. Es la realidad, es nuestra vida. Desde ese «adentro», desde el interior mismo de las relaciones históricas, es desde donde la *reapropiación* del «valor de uso» puede presentarse como un objetivo central, puesto que solo así la relación de potencia puede expresarse de manera actual.

Cuidado: el «valor de uso» posee una dignidad muy grande. Es una realidad común: construida y consolidada de tal manera que ya no puede ser reducida al mundo del puro intercambio, se da bajo una forma común. El producto del trabajo se ha consolidado. Está allí. No hay ninguna otra cosa, no hay «afuera». Tomemos por ejemplo el mundo de las finanzas de hoy: ¿quién podría pensar en prescindir de ellas? El mundo de las finanzas es, de ahora en más, semejante a la tierra –le sucede lo que le ocurrió a los *commons* expropiados a comienzo de la época moderna: es una realidad común, en la cual vivíamos y nos fue quitada. Queremos, pues, recuperar esa «tierra»–.

Spinoza nos explicó la importancia del Jubileo en la historia judía, cuando todas las deudas eran borradas y la igualdad material de los ciudadanos era restaurada. Pensemos también en Maquiavelo, quien insiste en la centralidad de las «leyes agrarias» en la historia de la República romana –cuando la soberanía, a través de la

reapropiación plebeya de la tierra, se pliega a la democracia de los productores–. Reflexionemos sobre esos ejemplos. No debemos tener ninguna nostalgia por el «valor de uso». Por el contrario, es fundamental reconocer que vivimos en el mundo del intercambio, de las mercaderías y de su circulación y que no necesitamos alcanzar –o, más exactamente, volver a alcanzar– algo puro y originario. Solo queremos continuar rebelándonos, aquí y ahora, en el entramado de esta realidad. Liberarse del valor de cambio significará, pues, reapropiarse de la realidad común (esa realidad que había sido creada a la vez por el trabajo y por la explotación, por la cooperación y por el beneficio/venta, jugando cada uno de esos términos, simultáneamente, con y contra su «otro»). Reapropiarse de esa realidad común que nosotros producimos y que permanentemente vuelven en nuestra contra bajo la forma de poder. Cambiar esa realidad que nos hace vivir como «pobres-explotados» y «sujetos» en el «común de la valorización», en el «comunismo del capital». Reapropiársela, por el contrario, como «común del trabajo vivo».

Hemos rodeado completamente el problema. No nos sorprendamos si nos sentimos por primera vez capaces de tocar puntualmente el problema de lo común. No ese común que, en su génesis, nos había sido quitado por la acumulación originaria –¡y con qué dolor!; no simplemente el «valor de uso» de la fuerza de trabajo, sino también la nueva consistencia del valor del trabajo– multiplicada por la experiencia de las luchas y por la reapropiación común del conocimiento.

Un común nuevo. Un común que va más allá de la apropiación privada y de la apropiación pública. Y que, por el contrario, se presenta hoy como un sujeto de lucha contra los poderes públicos, en la medida en que estos últimos no son en realidad otra cosa que un instrumento de lo privado. *Lo común contra lo público.* Lo común es un excedente, una potencia que el hombre ha construido, y que él puede continuar construyendo

en el gesto que lo libera del mandato y de la explotación. Lo común es a la vez el medio en el cual se produce la ruptura que construimos contra el poder que nos domina y el resultado de esa ruptura. Una ontología de la actualidad se afirma por consiguiente en el momento en que las subjetividades producen y se construyen en lo común –más precisamente: en el momento en que la multitud de singularidades encuentra en lo común la marca de la eficacia constructiva del ser. Solo a través de la reconstrucción de la soberanía, del sujeto/de la figura de la trascendencia, la multitud logra construir lo común. *¿Una construcción democrática*? Sí, si consideramos que la multitud no es una «coyuntura», sino una *cupiditas*: la tensión de muy numerosas singularidades en el seno de un proceso de constitución siempre abierto, en un esfuerzo ininterrumpido de constitución de lo común. La multitud es un *conjunto de instituciones* siempre vigorosas. El análisis spinoziano de la historia de los judíos no es la única que nos lo muestra. Pensemos también en esa antropología filosófica que insiste en los procesos de transformación existentes entre la ontología de la actualidad y la producción de subjetividad. ¡*Potentia multitu-dinis*!

Llegamos, pues, a la conclusión de nuestro humilde razonamiento, que había comenzado, en la época moderna, con Maquiavelo y Spinoza –y, sin duda, con muchos otros pensadores, profetas e interesados–, en la rebelión y la resistencia; es decir, en el momento en que la crítica, por primera vez, intentaba hacer jugar la *hegemonía de las fuerzas productivas* por sobre (y contra) las relaciones de producción. Hoy, finalmente, esas fuerzas productivas saben que existe una posibilidad muy grande para ellas de liberarse del poder y de las relaciones de producción. Aquí está, pues, la inmanencia de la que hablaba Deleuze... No un pensamiento de la eternidad, que se disolvería en el infinito, sino una acción potente, que se realiza de manera puntual. De manera absoluta. Aquí está, pues, el alma de la política de la inmanencia: la acción política adquiere su sentido a través del reco-

nocimiento de lo común o, más exactamente, a través de la construcción y la producción explícitas de lo común.

Para terminar, quisiera volver a la proposición filosófica de *La anomalía salvaje*. Esa proposición es la insurrección de la *potentia*. Como se sabe, el proceso constitutivo de la *potentia* se desarrolla en Spinoza a través de las integraciones sucesivas y de construcciones institucionales, desde el *conatus* hasta la *cupiditas* y hasta la expresión racional del *amor*. En el centro de ese proceso está precisamente la *cupiditas*. Esta es, en efecto, el momento en que el carácter físico del *appetitus* y la corporeidad del *conatus*, organizándose en la experiencia social, producen imaginación. La imaginación es una anticipación de la constitución de las instituciones, es la potencia que llega al borde de la racionalidad y que estructura su recorrido, que *expresa* ese camino. Deleuze llamaba al pensamiento de Spinoza una «filosofía de la expresión». La imaginación es la que trae consigo las singularidades y las hace pasar de la resistencia a lo común. Y es precisamente allí donde actúa la *cupiditas* pues, en esa acción, «el deseo que nace de la Razón no puede tener exceso».[6]

Allí es pues donde la inmanencia se afirma de la manera más fundamental, allí donde la estrategia de la *cupiditas* muestra la asimetría que existe entre la *potentia* y la *potestas*, es decir, la irreductibilidad del desarrollo del deseo constituyente (social, colectivo) a la producción (sin embargo necesaria) de las normas del mando.

Es esa asimetría, ese exceso, lo que todas las teorías que buscan neutralizar la radicalidad transformadora del pensamiento de Spinoza quieren borrar: la excedencia perpetua de esa razón liberadora que, a través de la imaginación, se construye entre la acción de la *cupiditas* y la tensión del *amor* –en el borde del ser, inventando la eternidad–.[7]

[6] B. Spinoza, *Éthique IV*, ob. cit., proposición LXI, pág. 123 [en español: *Ética...*, ob. cit., pág. 304].

[7] Cf. A. Negri, *Kairòs, Alma Venus, multitude*, tr. fr. de J. Revel, París, Calmann-Lévy, 2001.

En todos aquellos que intentaron neutralizar la *cupiditas* ética de Spinoza existe un extraño hábito: el de fundar el análisis del pensamiento político en textos políticos de Spinoza más que en la *Ética*. Por lo tanto, hay que recordar, para terminar, que el pensamiento político de Spinoza se encuentra antes que nada en su ontología, es decir, en la *Ética*, mucho más que en cualquier obra paralela o posterior. En la relación entre la *cupiditas* y el *amor* es donde todos aquellos que quieren neutralizar la *potentia* política se bloquean, pues, al dejar de lado la *Ética*, olvidan que lo que la *cupiditas* construye con *summa potestas*, el *amor* lo lleva más lejos aún y lo supera como *res publica*, como *Commonwealth*. La asimetría entre *potentia* y *potestas*, entonces, puede ser comprendida con la misma intensidad, ya se la considere desde arriba (es decir, a través de la elaboración de un lazo *cupiditas-amor* que exalta su carácter productivo), ya sea, por el contrario, que se la mire de abajo, cuando la *potentia* se forma y actúa en la perspectiva de una apertura infinita.[8]

Termino, entonces. Lo político, en Spinoza, no es una mediación generalizada de lo social. Opuestamente, puede definirse como un dispositivo de acción, como una propiedad activa y transitiva de la estructura social. Si, en Spinoza, lo político no es un *medium* de lo social, es porque, por el contrario, es su germen permanente, porque representa su ruptura consecutiva relanzada sin cesar: una potencia que excede cualquier medida, una excedencia que es una asimetría ontológica –porque si no fuera así, posiblemente nos encontraríamos verdaderamente condenados no solo al acosmismo de la concepción panteísta del ser, como lo pretendía Hegel, sino también al acosmismo de lo político–.

Segundo punto. Si, en Spinoza, lo político nunca

[8]Cf., por ejemplo, G. Deleuze, «L'immanence, une vie...», art. cit.

puede ser instrumental sino que se construye, por el contrario, en la relación dinámica entre los individuos y los grupos, en esa dialéctica –que no es en absoluto dialéctica– entre singularidades y común, siempre hay un *exceso* que se da con relación al proceso constitutivo. Un *exceso* que es instituyente y comunicante, que no es entonces individual ni interindividual, que no es una acumulación de segmentos substanciales (individuales) sino una articulación de potencias modales (singulares). El monismo spinozista está alimentado por la potencia divina. Y, sin duda, eso– el hecho de convertir a Dios no en desocupado sino en *ocupado*, de ponerlo a trabajar–, en una elección rigurosamente inmanentista, es lo que hace «herético» al filósofo judío de Ámsterdam.

Tercer y último punto. La potencia positiva y la potencia negativa, el «poder de» y el «poder sobre» no se distinguen en absoluto en el pensamiento spinoziano. Y a justo título, porque no existe ninguna antinomia estática en Spinoza... Pero también, y sobre todo, porque, desde un punto de vista ontológico, *lo negativo no existe*. En Spinoza, solo la potencia –es decir, libertad– se opone a la nada y construye lo común. «El hombre que se guía por la razón es más libre en el Estado, donde vive según leyes que obligan a todos, que en la soledad, donde solo se obedece a sí mismo.»[9] Esa es la lección de Spinoza.

[9] B. Spinoza, *Éthique IV*, ob. cit., proposición LXXIII, pág. 143 [en español: *Ética*..., ob. cit., págs. 314-315].

II
POTENCIA Y ONTOLOGÍA: HEIDEGGER O SPINOZA

Lo real –es decir (según Hegel), la modernidad– es la unidad inmediata de la esencia y de la existencia, del interior y del exterior, en la forma y en la dialéctica: ese es el punto álgido en torno al cual la crítica filosófica ha discutido durante casi dos siglos. Parecía que Hegel había llegado al fondo del problema. Pero, en el transcurso de la edad de plata de la filosofía contemporánea alemana, y más aún en su edad de bronce (es decir, en la época de la «crítica-crítica», en el siglo XIX y durante el período *fin-de-siècle*[1] de la gran filosofía universitaria), la esencia y la existencia, la substancia y la potencia (desde entonces traducidas como *Wirklichkeit* y *Dasein*) se separan cada vez más. La substancia, que había sido exaltada como una realidad efectiva, se considera desde entonces como poder y destino. Del mismo modo, la potencia, que había sido percibida como un antagonismo, se define como algo del orden de la irracionalidad. La filosofía se transforma poco a poco en un intento de ejercicio sublime, es decir, en un exorcismo de lo irracional y, en todos los casos, en una manipulación de la potencia. A la furiosa voluntad hegeliana de fijar la hegemonía dialéctica de la substancia absoluta se opone primero la crisis y un horizonte trágico; luego, una vocación que resurge incesantemente por renovar las teleologías trascendentales bajo formas más o menos dialécticas –en

[1]Nota de J. Revel: en francés en el original italiano.

una alternancia de horizontes que, aunque no queden indemnes bajo el fuego de ironía de los más grandes, de Marx a Nietzche, proponen insistentemente imágenes de la modernidad que son quizá más lánguidas pero que no por eso dejan de ser tan pretenciosas como antes.

También es válido observar inmediatamente que, de esa manera, la hegemonía de las relaciones productivas sobre las fuerzas productivas obtiene su propia representación de la utopía hegeliana de lo absoluto, es decir, del triunfo del Estado (capitalista) moderno, y que ella reviste los ropajes de la teleología reformista. Los esquemas de la duración indefinida, en juego opuesto a los del infinito dialéctico, se renuevan en tanto proyectos de una racionalidad de poder progresivo. El fin de la historia deviene en la finalidad de la historia.[2] La modernidad cambia de sábanas sin cambiar de cama. Se avanza con dificultad, se agotan todas las posibilidades de renovación real del pensamiento, se recurre a mil subterfugios para intentar evitar la tan árida, tan ilusoria, tan segura de sí y tan utópica intimación hegeliana a la modernidad, reemplazándola por formas usadas y abusadas del esquematismo de la razón y de la trascendentalidad. Hasta que esa reflexión se consume y derrame su propia vacuidad en la definición misma del ser.

Heidegger representa el límite extremo de ese proceso. De un proceso en cuyo seno está bien inserto, en realidad. Eso es tan cierto que la reformulación de la teoría kantiana del esquematismo trascendental se considera abiertamente como uno de los fines de *Sein und Zeit*. Pero también se trata de un proceso que, en el momento mismo en que parece retomar las grandes líneas que conocemos, igualmente se conmociona por esa reincidencia. «La elaboración concreta de la pregunta por el sentido del "ser" es el propósito del presente tratado. La interpretación del

[2]Nota de J. Revel.: A. Negri juega aquí con las palabras *la fine* («el fin») e *il fine* («la finalidad»).

"tiempo" como horizonte de posibilidad para toda comprensión del ser en general, es su meta provisional.»[3] Pero, para la tarea de la interpretación del sentido del ser, «el "ser ahí" no es solo el ente al que hay que preguntar primariamente: es, además, el ente que en su ser se conduce en cada caso ya relativamente a *aquello* por lo que se pregunta en esta pregunta. La pregunta que interroga por el ser no es, en conclusión, nada más que el hacer radical de una "tendencia de ser" esencialmente inherente al ser del "ser ahí" mismo, a saber, la comprensión pre-ontológica del ser».[4]

El tema del tiempo presente, de su relación con el ser y, por lo tanto, el de su efectualidad singular se desplaza así al centro de la escena. Pero aquí, opuestamente a lo que Hegel había tratado de construir, el *Dasein* es una temporalidad rota y redescubierta en todos los aspectos como presencia: una presencia que es estabilidad y arraigo singular a contramano de la consistencia dispersa del *Man*, a contramano de cualquier extrañamiento. El devenir y la historia ya no son más que un destino de comercio y de desmoronamiento. La efectividad ya no es la muy hegeliana *Wirklichkeit*, sino la ruda *Faktizität*. La modernidad es un destino. En las últimas páginas de *Sein und Zeit*, contra la mediación y el pensamiento absoluto de Hegel, Heidegger afirma:

> La precedente analítica existenciaria del «ser ahí» entra, por lo contrario, en la «concreción» misma de la existencia fácticamente yecta, para desembozar la temporalidad como aquello que la hace originariamente posible. El «espíritu» no cae en el tiempo, sino que *existe como temporación* original de la temporalidad. [...] El «espíritu» no «cae» *en* el tiempo, sino que la existencia

[3] Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tubinga, Niemayer, 1927, págs. 14-15 (Nota de J. Revel: las citas están traducidas al francés a partir de la traducción italiana realizada por A. Negri) [en español: *El ser y el tiempo*, México- Buenos Aires, FCE, 1962, pág. 9].

[4] M. Heidegger, *Sein und Zeit, loc. cit.* [en español: *El ser y el tiempo*, ob. cit., pág. 24].

> fáctica «cae» en la «caída» *desde* la temporalidad originaria y propia.[5]

Allí, en esa caída, en ese «cuidado», la temporalidad se constituye como posibilidad y autoprotección en el porvenir. Sin exponerse jamás al peligro de la teleología ni al de la dialéctica, la temporalidad revela la posibilidad del presente como la determinación ontológica más originaria del *Dasein*. Solo en la presencia el destino se abre nuevamente a la posibilidad y al porvenir. Pero ¿cómo autenticar el *Dasein*? En esa maraña trágica, la muerte representa la posibilidad más apropiada y auténtica del *Dasein*. Pero la muerte también es la imposibilidad de la presencia: la «posibilidad de una imposibilidad» se convierte entonces en la determinación más apropiada y auténtica del *Dasein*. Es, pues, fácil concluir que el tema fundamental de la modernidad tal como había sido comprendido por Hegel –el de la síntesis entre el ser y el tiempo, entre la *Wirklichkeit* y el *Dasein*– está terminado a partir de entonces. Mejor aún, que ha sido revocado: es en la nada, en la muerte, donde se da la unidad inmediata de la esencia y de la existencia. La reivindicación hegeliana de la *Bestimmung* histórica de las singularidades devino en *Entschlossenheit* –deliberación y resolución de la apertura del *Dasein* a su propia verdad, que es la nada. La danza de la determinación y de lo trascendental terminó de emitir su pequeña música.

Con Hegel y Heidegger tenemos, pues, dos experiencias opuestas de la vida –porque después de haber destacado su propia posibilidad de existencia en el seno del poder de la dialéctica, la propiedad burguesa de la felicidad descubre que es inconsistente–. Ni siquiera el segundo Hiedegger, el posterior a la *Kehre*, logrará modificar esa situación. La distancia entre Hegel y Heidegger no puede ser mayor. Es decir: la distancia entre Heidegger y el conjunto de la filosofía moderna. No obstante, muy paradójica-

[5] Ibíd., págs. 435-436 [en español: *El ser y el tiempo*, ob. cit., pág. 469].

mente, Heidegger no está tan solo como parece. Porque no es simplemente el profeta del destino de la modernidad. En el mismo momento en que hace función de ruptura, Heidegger representa también una bisagra que puede abrirse frente a la antimodernidad. A saber, ante una concepción del tiempo como relación ontológicamente constitutiva, que rompe radicalmente con la hegemonía de la subsistencia y de lo trascendental y la abre, por el contrario, a una especie de potencia. La decisión teórica no solo consiste en afirmar el cierre (*Entschlossenheit*): está emparentada también con la anticipación y con la apertura, que son la exacta verdad en tanto esta se devela en el *Dasein*. El descubrimiento del ser no consiste solamente en el hecho de abrir (*Entdecken*) lo preexistente, sino también en plantear la estabilidad autónoma del *Dasein* a través y contra la modernidad dispersiva del *Man*. En su finitud, el ser-ahí es abierto, y esa apertura es visión (*Sicht*); pero, más que una visión, es una *Umsicht*, una visión del conjunto del entorno,[6] que es igualmente precavida. El ser-ahí es una posibilidad, pero es más que eso: es un poder-ser: «La verdad la presuponemos "nosotros", porque siendo nosotros en el modo de ser del ser-ahí, "estamos" en la verdad». Y también, «[...] y ello radica en la constitución de su ser como cura, se "pre es" en cada caso ya. Es un ente al que en su ser le va el más peculiar "poder-ser". Al ser y al poder-ser del "ser-ahí" en cuanto "ser-en-el-mundo" es esencialmente inherente el "estado de abierto" y el descubrir. Al "ser-ahí"le va su "poder-ser-en-el-mundo", es decir, entre otras

[6]Nota de J. Ravel: A. Negri utiliza el adjetivo *ambientale* (literalmente, que se relaciona con el «ambiente», el lugar donde uno se encuentra). Como el término Heideggeriano *Umsicht* se traduce generalmente en francés como *circunspection* («circunspección»), tomarlo literalmente hacía difícil la transposición de *ambientale*. Por eso se eligió traducirlo aquí como *vision de l'ensamble des alentours* («visión de conjunto del entorno»), lo que, de hecho, se corresponde mucho mejor con el término alemán.

cosas, el curarse, descubriendo en el "ver en torno" de los entes intramundanos. En la constitución del ser del "ser-ahí", que es la cura, en el "preser-se", radica el "suponer" más original».[7] La presencia, entonces, no significa simplemente el hecho de estar presente en la verdad, ser el carácter no oculto del ser, sino la proyección del presente, de la autenticidad, del nuevo arraigo del ser. El tiempo aspira a la potencia, hace alusión a su productividad, roza su energía. Y cuando se repliega sobre la nada, no olvida, sin embargo su potencia.

En este punto reaparece Spinoza, y se anuda una relación paradójica entre el filósofo de Ámsterdam y Heidegger. *Tempus potentiae*. La insistencia spinoziana en la presencia actualiza lo que Heidegger nos deja como una simple posibilidad. La hegemonía de la presencia singular ante el devenir, que caracteriza la metafísica de Spinoza con relación a la de Hegel, se reafirma como una hegemonía de la plenitud ontológica del presente ante la presencia vacía de Heidegger. Sin haber entrado nunca en la modernidad, Spinoza sale de allí de un solo salto, invirtiendo la concentración del tiempo –que Hegel y Heidegger pretendían cerrada, ya sea en el devenir o en la nada– en un tiempo positivamente abierto y constituyente. En la condición ontológica de este inmanentismo absoluto, el amor toma el lugar del «cuidado». Spinoza modifica sistemáticamente a Heidegger: a la *Angst* opone el *Amor*, a la *Umsicht*, la *Mens*, a la *Entschlossenheit*, la *Cupiditas*, a la *Anwesenheit*, el *Conatus*, al *Besorgen*, el *Appetitus*, a la *Möglichkeit*, la *Potentia*. En ese frente a frente, la presencia, el antifinalismo y la posibilidad unen lo que los diferentes sentidos de la ontología dividen. Y, al mismo tiempo, los sentidos del ser se dividen con precisión –hacia la nada para Heidegger, hacia lo pleno

[7] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, ob. cit., pág 228 [en español: *El ser y el tiempo*, ob. cit., pág. 249].

para Spinoza–. La ambigüedad heideggeriana que vacila hacia el vacío se resuelve en la tensión spinoziana que concibe el presente como plenitud. Aunque, para Spinoza como para Heidegger, la presencia modal, es decir, el ente fenomenológico, se entrega a la libertad, Spinoza, a diferencia de Heidegger, reconoce al ente una fuerza productiva. La reducción del tiempo a la presencia se efectúa, pues, en direcciones opuestas: constitución de una presencia que va hacia la nada para uno, insistencia creativa de la presencia para el otro. En el mismo horizonte, a través de la reducción a la presencia, se abren dos direcciones constitutivas: mientras que Heidegger debe arreglar cuentas con la modernidad, Spinoza –que vivió en la modernidad pero nunca entró en la filosofía moderna– muestra la fuerza indomable de una antimodernidad completamente proyectada hacia el futuro. El amor expresa en Spinoza el tiempo de la potencia. Un tiempo que es presencia en tanto acción constitutiva de la eternidad. Incluso en la muy difícil y problemática génesis de la parte V de la *Ética* se puede ver cómo toma forma ese proceso conceptual.

En primer lugar, queda planteada la condición formal de la identidad de la presencia y de la eternidad.

> Nada de lo que el Alma entiende desde la perspectiva de la eternidad, lo entiende en virtud de que conciba la presente y actual existencia del cuerpo, sino en virtud de que concibe la esencia del Cuerpo desde la perspectiva de la eternidad.[8]

Eso se repite en la proposición XXX:

> Nuestra Alma, en la medida en que se conoce a sí misma y conoce su cuerpo desde la perspectiva de la eternidad, en esa medida posee necesariamente el conocimiento de Dios; y sabe que ella es en Dios y se concibe por Dios.[9]

[8] B. Spinoza, *Éthique V*, ob. cit., proposición XXIX, pág. 215 [en español: *Ética...*, ob. cit., pág. 353].

[9] Ibíd., proposición XXX, pág. 217 [en español: *Ética...*, ob. cit., pág. 354].

Y Spinoza explica sobre todo en el corolario de la proposición XXXII:

> Del tercer género de conocimiento brota necesariamente un Amor intelectual hacia Dios. Pues del citado género surge una alegría que va acompañada por la idea de Dios como causa suya, esto es, un amor hacia Dios, no en cuanto que nos imaginamos a Dios como presente, sino en cuanto que conocemos que es eterno; a esto es a lo que llamo «amor intelectual a Dios».[10]

La eternidad es, entonces, la dimensión formal de la presencia. Pero inmediatamente se nos propone una explicación y un cambio radical: «Aunque este amor de Dios no haya tenido un comienzo, posee, sin embargo, todas las perfecciones del amor, tal y como si hubiera nacido en un momento determinado».[11] Cuidado, pues, con caer en la trampa de la duración: «Si nos fijamos en la opinión común de los hombres, veremos que tienen conciencia, ciertamente, de la eternidad de su alma, pero la confunden con la duración, y atribuyen eternidad a la imaginación o a la memoria, por creer que estas subsisten después de la muerte».[12]

Por el contrario, «Este amor del alma debe referirse a las acciones del alma; y, por ende, es una acción mediante la cual el alma se considera a sí misma, acompañándole la idea de Dios como causa; es decir, una acción mediante la cual Dios, en la medida en que puede explicarse a través del alma humana, se considera a sí mismo acompañando a esa consideración la idea de sí mismo. Y así, este amor del alma es una parte del amor infinito con que Dios se ama a sí mismo».[13] «En virtud de esto, conocemos claramente

[10] Ibíd., proposición XXXII, corolario, pág. 221 [en español: *Ética*..., ob. cit., pág. 356].

[11] Ibíd., proposición XXXIII, escolio, pág. 221 [en español: *Ética*..., ob. cit., pág. 357].

[12] Ibíd., proposición XXXIV, escolio, pág. 223 [en español: *Ética*..., ob. cit., 358].

[13] Ibíd., proposición XXXVI, demostración, pág. 225 [en español: *Ética*..., ob. cit., págs. 358-359].

en qué consiste nuestra salvación o felicidad, o sea, nuestra Libertad; a saber: en un constante y eterno amor a Dios, o sea, en el amor de Dios hacia los hombres. Este amor o felicidad es llamado "gloria" en los libros sagrados.»[14] La argumentación spinoziana concluye, ya sin ningún equívoco posible, en la proposición XL: «Cuanta más perfección tiene una cosa, tanto más obra y tanto menos padece; y a la inversa, cuanto más obra, más perfecta es».[15]

El tiempo de la potencia es, pues, constitutivo de eternidad, en la medida en que la acción constitutiva reside en la presencia. La eternidad presupuesta se muestra aquí como un producto, como el horizonte de la afirmación y de la acción. El tiempo es una plenitud de amor. A la nada heideggeriana corresponde la plenitud spinoziana, es decir, la paradoja de la eternidad, de la plenitud del mundo presente, el esplendor de la singularidad. El concepto de modernidad, a partir de allí, resulta quemado por el amor y no por el «cuidado».

Y sin embargo, Heidegger y Spinoza, de cierto modo, se habían encontrado realmente. Se observó –Nietzsche lo señaló antes que nadie– que uno y otro habían destruido el mito de la modernidad. Esa ruptura de lo moderno es el punto común de dos autores que, sin embargo, no podrían estar más alejados uno del otro. ¿Cómo expresar esa dimensión común, ese pasaje a través de una percepción, de una experiencia en común? ¿En qué podemos encontrar allí una semejanza irreductible?

El primer elemento de la introspección común a la cual se entregan Spinoza y Heidegger en el terreno ontológico consiste en afirmar radicalmente el ser hombre como «ser-con» (*mit-Sein*). Ese es el elemento común por el cual pasan ambas filosofías. En uno como

[14] Ibíd., proposición XXXVI, escolio, pág. 225 [en español: *Ética*..., ob. cit., pág. 359].
[15] Ibíd., proposición XL, pág. 233 [en español: *Ética*..., ob. cit., pág. 363].

en otro, el ser se presenta como «ser-con». Por supuesto, no hay que trivializar ese *mit-Sein*: domina a la vez todas las relaciones contingentes y las diferentes figuras de la circulación lingüística. Ni las filosofías «débiles» ni las filosofías «lingüísticas» lo han comprendido realmente. El medio en que las singularidades se insertan –el tejido fenomenológico de la existencia– es, en efecto, un tejido de relaciones duras: tenemos la impresión de estar en una experiencia presocrática del ser y padecemos su vértigo. «Ser-con» es una apertura continua no solo a la alteridad sino también a la profundidad, la instancia no agotada que revelan ambas filosofías. Ya Husserl había descripto esa inmersión de la individualidad en el *mit-Sein*, de la que emergía como singularidad. En Husserl, tal dimensión presentaba ciertos aspectos que habían sido considerados –o denunciados– como vitalistas. Pero al contrario, es allí donde la condición fenomenológica de la inmersión en el ser comenzaba entonces a presentar el ser como figura biopolítica. Nos llaman la atención cuando remitimos el ser al *Bios*; es cierto que muchos malentendidos se han nutrido de él. Pero, repetimos, esos malentendidos son los mismos que hasta ahora hemos identificado: la alternativa entre lo vacío y lo pleno, la nada y la potencia, la muerte y la vida. Eso vale para la relación entre Heidegger y Spinoza: en Spinoza, el ser adquiere una figura biopolítica cuando la investigación tiende al «ser-multitud» o al «hacer-multitud». Aquí, el ser es una inmanencia productiva absoluta. La mayor profundidad se convierte en la superficie de la existencia.

Es impresionante volver a esa figura del ser. Recordemos lo que decía Hegel: sin spinozismo radical no hay filosofía. ¿Podremos decir, del mismo modo, que sin heideggerianismo no hay filosofía? Algunos lo han pensado, y esa afirmación está en la base de la expresión que define lo posmoderno, de su experiencia misma. Pero debemos ir más allá de tales afirmacio-

nes, porque hay que tener el valor de agregar que la apreciación del ser en Heidegger es escandalosa y perversa, mientras que en Spinoza es, radicalmente, potencia y esperanza, capacidad ontológica de esa producción.

¿Heidegger sería entonces reaccionario y fascista mientras que Spinoza sería demócrata y comunista? Es evidente que si se agrandan las cosas de ese modo, se carga a Heidegger con una responsabilidad por otra parte indiscutible y que se le atribuyen a Spinoza ideologías impropias e históricamente inadecuadas. Pero, precisamente para explicar esa dificultad historiográfica (para Spinoza) y para hacerla explícita, en cambio, con respecto a la historia que Heidegger interpreta –en tanto reaccionario–, nos arriesgaremos, e incluso vamos más allá, planteándonos algunas otras preguntas.

Estar en el *mit-Sein* significa estar en la filosofía del presente. El gran giro, la revolución copernicana de la filosofía contemporánea, se produce entre Husserl y Wittgenstein cuando se traduce el vitalismo en dos sentidos –la perspectiva mística interpretada por el análisis lingüístico de Wittgenstein, y la perspectiva ascética constituida por la filosofía husserliana. A través de esa alternativa, se afirman la inmanencia del «ser-con» y la del «ser en». Hacer filosofía es reconocerse inmerso en el tiempo. Y no hay otra cosa que la relación con el otro para aliviarnos de la inmediatez de la inmersión en el tiempo del ser; ni hay otra cosa que el sentido de la diferencia (la relación entre singularidades) para sacarnos de esa condición. El sentido de la diferencia, en efecto, actúa a su vez sobre la interacción, en el «ser-con» y en el «ser en».

En esta situación, Heidegger y Spinoza hacen elecciones diferentes. Nietzsche, con toda la contradicción de su pensamiento, había sabido identificarlas antes que nadie: se puede elegir entre el amor por la vida y la adhesión a la muerte, entre el placer de la singularidad y el de la totalidad; se puede ejercer el odio a la muerte contra el eterno retorno, o la experiencia de la multitud contra la trascendencia de lo político.

Lo increíble es hasta qué punto esas elecciones diferentes, hechas en una época de profunda incertidumbre histórica, corresponden a las determinaciones históricas y a las alternativas políticas que la posmodernidad propondrá más tarde. De hecho, Spinoza y Heidegger razonaban dentro de la «subsunción real de la sociedad al capital»: si para Spinoza se trata de una ficción teórica, de algo imaginario, para Heidegger, por el contrario, es una tendencia irreversible. Tanto para uno como para el otro, no existe alternativa concreta a esa condición, porque sus respectivas filosofías son filosofías que ya no tienen «afuera». Ciertamente, Heidegger vacila muy a menudo; escucha ese llamado del destino que lo lleva a zonas imposibles de conocer y acentúa una totalidad mística en el seno de la experiencia del ser: *amor fati*. Spinoza se resistía a actuar de ese modo; su tiempo y su pensamiento estaban abiertos a una revolución democrática y lo impulsaban hacia la elección de la libertad y, por lo tanto, del hacer, de la *praxis* y de la capacidad para transformar la interacción en multiplicidad y la multitud en democracia. Llegamos pues aquí a un punto en que las dos líneas de la fenomenología (la del «ser-en» el contexto fenomenológico y la de la experimentación del «ser-con») se cruzan y construyen un conjunto contradictorio: un conjunto fragmentado por elecciones diferentes.

Por una parte, tenemos a Heidegger, que entiende la actividad humana como trabajo abstracto y al hombre como responsable de esa subsunción de la vida al poder que anula la libertad de la vida transformándola en un producto del destino. Por la otra, tenemos a Spinoza, que construye un pensamiento materialista del trabajo, de la reapropiación del poder, de la ruptura de la totalidad y que es el profeta de la constitución democrática. La libertad es para Spinoza el producto mismo del deseo. Si los hombres nacieran libres, no habría necesidad de bien ni de mal y no existiría riqueza ni pobreza: es porque el hombre nace miserable que su deseo construye la libertad y, con esa libertad, define

el bien –en tanto que el mal no es más que el fruto de una privación de libertad–. Y, entonces, de nuevo, y de manera inversa, tenemos a Heidegger, que sostiene que el hombre nace libre pero que precisamente es esa libertad la que lo lleva al *callejón sin salida* de la elección, que la libertad es siempre un exceso, que el «ser-con» es algo que enfrenta a los hombres unos contra otros, como si los hombres vivieran enjaulados. Spinoza: la *cupiditas* nunca es excesiva porque la libertad es una excedencia del ser que construye su propia medida cuando se constituye como historia. Heidegger: la libertad es «ser-para-la-muerte».

Esas son las dos diferentes formas del «ser fenomenológico» en el horizonte exclusivo de la inmanencia, del «adentro». Por un lado, la razón y el afecto como construcción de ese ser; por el otro, la *Entschlossenheit* y el «cuidado», como experiencia de sujeción a un ser que se revela como alienación y como nada. De un lado, lo que se construye, lo proyectual, lo que históricamente está determinado; del otro, *Ur*, el develamiento, la nada.

¿Existe algo que interrumpa más la posmodernidad que esa oposición? Si bien Spinoza está con Heidegger cando se trata de considerar la dimensión fenomenológica como fundamental, está en su contra cuando desarrolla, por el contrario, la potencia del ente que está en el ser presente, adentro, como «modalidad» de la vida. Hay que decir una vez más hasta qué punto Nietzsche había comprendido la profundidad y la potencia de esa alternativa. De hecho, Heidegger cree esencialmente que toma de Nietzsche ese «martilleo ideológico»,[16] ese coqueteo con el pensamiento conservador que es típico de una elección reaccionaria. Pero, a la inversa de lo que piensa Heidegger, no hay nada en Nietzsche que impulse a la reacción. No es erróneo, en ciertos casos, oponer Nietzsche a Spinoza (algunos lo han hecho, también yo) –porque el primero es destructor e iróni-

[16]Nota de J. Revel: la palabra empleada por Negri, *teppismo*, se usa habitualmente para designar la actitud de pendencieros y gente molesta.

co, mientras que el segundo es sonriente y lleno de humor... pero detengámonos aquí. La ironía contra el humor, la naturaleza/materia (de ahí en adelante privada de su necesidad y trágicamente abierta a la pasión y a la (des)pasión[17] contra la naturaleza que construye y goza «prudentemente», e incluso avanza con valor... ¿Hasta qué punto son útiles y justas esas oposiciones?

Al confrontar a Heidegger con Spinoza, sucede algo diferente. Si resumimos lo que hemos tratado de demostrar, podemos comprender el gran conflicto que atraviesa la filosofía del siglo XX. Por un lado, Heidegger y Spinoza nos proponen un retorno a la tierra, es decir, dejar de lado toda ilusión trascendente o trascendental, el reconocimiento de que el ser nos pertenece a nosotros, que lo constituimos, y que este mundo es un entramado de relaciones humanas. ¿Vitalismo? El vitalismo posee numerosas maneras de ser. La primera es la que hace del ser el medio y la dimensión de la cual parte el análisis del ser, y que nos hace perder en la ilusión de que ser en la vida significa ser en la verdad y en la ilusión de la verdad. La segunda es la que va de Dilthey a Husserl, y que se expresa como necesidad de la inmersión fenomenológica del sujeto en el ser histórico. Pero quizás ya no se trata de vitalismo. Este es más una concepción del ser en la vida que capta la singularidad acontecimental y epistemológica del ser-ahí. Spinoza había profundizado ese proceso del ser y Heidegger hizo todo lo que pudo para destruir su sentido.

Hemos examinado, pues –con demasiada *equiproximidad*,[18] sin duda–, los puntos de contacto posibles entre Heidegger y Spinoza. Esto no significa que no haya que denunciar el pensamiento de Heidegger como reaccionario –no solo porque está probablemen-

[17]Nota de J. Revel: A. Negri escribe literalmente: *(s)passione*. El neologismo está construido sobre el adjetivo *spassionato*, que trasladamos aquí como «(des)pasión».

[18]Nita de J. Revel: El término italiano inventado por A. Negri es *equivicinanza*.

te ligado a las vicisitudes del movimiento nazi y de la política fascista, sino también porque su concepción del ser hace del destino la asfixia de la vida–. Heidegger es una serpiente negra, nos estrangula.

Pero volver a Spinoza permite también formular ciertas reflexiones prudentes sobre esa locura del género humano que el pensamiento de Heidegger interpreta o revela: eso nos permite oponer a Heidegger una concepción del «ser-con» –el *mit-Sein*– como una dimensión más y a la vez fuerte de la vida humana. La democracia probablemente necesita esa prudencia spinozista de la vida más que cualquier otra cosa.

III
MULTITUD Y SINGULARIDAD EN EL DESARROLLO DEL PENSAMIENTO POLÍTICO DE SPINOZA

Trataré de esbozar aquí el desarrollo de las nociones de «multitud» y de «singularidad» en el pensamiento de Spinoza.

No obstante, antes de comenzar, permítaseme una pequeña digresión. Mientras preparaba esta intervención, no pude dejar de leer algunos discursos que las publicaciones filosóficas internacionales y una producción académica de cierto peso comenzaron a hacer circular desde hace algunos años. Son discursos que transmiten el rechazo radical –a la vez abierto y, sin embargo, claramente esencial– a la relación entre las singularidades y la multitud, es decir, también el rechazo a una relación que había sido antes que nada la de cierta idea democrática del spinozismo alrededor de 1968, y a la cual mi propia lectura de Spinoza había adherido, por supuesto. Quisiera, pues, aprovechar la ocasión para enfrentarme –lateralmente, sin duda, pero de manera absolutamente explícita– a esas nuevas tendencias interpretativas e intentar reafirmar en cambio la fuerza de una lectura democrática en la cual continúo reconociéndome. En eso seré a la vez fiel y –al menos parcialmente– infiel al título que formulé al comienzo: a veces, deberé alejarme de él por unos instantes para llevar a cabo esta tarea –¿teórica?, ¿política?– que me he propuesto y a la que doy mucha importancia.

Para comenzar, y tomando las cosas desde bastante atrás, quisiera retomar algunos pasajes de Nietzsche donde este explica su juicio sobre Spinoza. En realidad, no me detendré en los juicios positivos, que son numerosos, puesto que es sabido que la lectura de la *Ética* acompañó la formación del joven Nietzsche, y transmitiré solo aquellos que son negativos. Se encuentran esencialmente en aforismos de *La gaya ciencia*. Pienso en el aforismo 349:

> Querer autoconservarse a sí mismo suele ser la expresión de un estado de decaimiento, de una restricción del verdadero instinto fundamental de la vida, que aspira al aumento del poder, y firme en esta resolución arriesga, sacrifica a veces, la conservación propia. Se ve una señal de ello en el hecho de que algunos filósofos, como Spinoza, que estaba tísico, consideraron precisamente lo que se llama instinto de conservación como causa determinante [...].[1]

Pienso también en el 372:

> ¿No habéis experimentado ante rostros como el de Spinoza la impresión de algo profundamente enigmático y pavoroso? ¿No habéis visto allí el espectáculo de la palidez que crece sin cesar, del empobrecimiento de los sentidos, entendido al modo idealista? ¿No habéis adivinado detrás una sanguijuela que estuvo mucho tiempo escondida, que empezó por atacar los sentidos y acabó por no dejar más que los huesos y el ruido que al chocar producen, es decir, categorías, fórmulas, palabras? ¡Pues (perdóneseme que lo diga) de Spinoza *amor inellectualis* no ha quedado más que ruido de huesos. ¿Qué amor ni qué *Deus* puede haber cuando no queda una gota de sangre?[2]

Y finalmente en el aforismo 198 de *Más allá del bien y del mal*:

[1]Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir*, tr. fr. de P. Klossowsky, París, Gallimard, 2010, págs. 247-248 [en español: *La gaya ciencia*, Madrid, SARPE, 1984, pág. 178].

[2]Ibíd., pág. 281 [en español: ibíd., pág. 207].

[...] inteligencia, inteligencia, inteligencia, mezclada con estupidez, estupidez, estupidez, [...] ya de aquel dejar-de-reír y dejar-de- llorar de Spinoza, su tan ingenuamente preconizada destrucción de los afectos mediante su análisis y la vivisección de los mismos [...].[3]

Son, pues, pasajes en los que Nietzsche ataca a Spinoza y que se podrían resumir de la siguiente manera: Nietzsche considera a Spinoza como el representante de cierta teología que, ciertamente, actúa según la naturaleza, pero en el límite de dispositivos éticos; y, para Nietzsche, la idea de conservación de la naturaleza y la de la transformación de la naturaleza en virtud (todo ello tendiendo hacia el *amor intellectualis*) –claro que todo eso contrasta con el desorden y la destrucción que la naturaleza opera sobre sí misma–. La continuidad de la naturaleza y de la historia, por el contrario, se ve interrumpida para Nietzsche por la voluntad de potencia.

Tengamos presente esta posición de Nietzsche; volveremos a ella al final de la presente intervención para subrayar cuánto parece coincidir con las lecturas de algunos intérpretes hoy en día, o con ciertas tendencias exegéticas que parecen precisamente invertir la lectura que se hacía de Spinoza hacia 1968.

Singularidad y multitud, decíamos. Definir lo que es la singularidad para Spinoza no es empresa fácil. Cada vez que uno entra, por así decir, *en Spinoza*, tiene casi la impresión de ser atraído por un abismo. Ese abismo no es solamente profundo: si uno no se precipita en él, al menos siente la atracción, como si la mente sufriera algo así como ganas y temor a la vez. Algunos han dicho que la lectura de la *Ética* provocaba una sensación presocrática. Sea como fuere, arriesguémonos al borde del abismo e intentemos definir la singularidad. La proposición XXIV del libro V de la *Ética* ..

[3] F. Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, tr. fr. de C. Heim, París, Gallimard, 2009, pág. 109 [en español: *Más allá del bien y del mal*, Buenos Aires, Orbis, 1983, pág. 127].

ofrece una pista: «Cuanto más conocemos las cosas singulares, tanto más conocemos a Dios».[4] Es un eco del corolario de la proposición XXV de la primera parte: «Las cosas particulares no son sino afecciones de los atributos de Dios, o sea, modos por los cuales los atributos de Dios se expresan de cierta y determinada manera».[5] De allí, se puede volver al libro V, a la demostración de la proposición XXIX y a su escolio, donde la relación entre la singularidad del cuerpo y la actividad de la mente es considerada desde el ángulo de la eternidad:

> Concebimos las cosas como actuales de dos maneras: o bien en cuanto concebimos que existen con relación a un tiempo y lugar determinado, o bien en cuanto concebimos que están contenidas en Dios y se siguen unas de otras en virtud de la necesidad de la naturaleza divina. Ahora bien, las que se conciben como verdaderas o reales de esta segunda manera, las concebimos desde la perspectiva de la eternidad [...].[6]

También en la *Ética II*, proposición XLV y escolio, donde la esencia eterna e infinita de Dios se concibe como la substancia de todo lo existente y singular en acto. Y también –en el mismo juego de reenvíos «geométricos» tan difíciles de calificar pero que son acaso verdaderos *ordenamientos* ontológicos–, la *Ética I*, proposición XXIV, corolario: «Se sigue de aquí que Dios no solo es causa de que las cosas comiencen a existir; sino también de que perseveren en la existencia[...]».[7] Como puede verse, la singularidad no se da solamente en o a través de la definición ontológica de las cosas, sino que también juega en o a través de la

[4] B. Spinoza, *Éthique V*, ob. cit., proposición XXIV, pág. 221 [en español: *Ética*..., ob. cit., pág. 351].

[5] *Éthique I*, ob. cit., proposición XXV, corolario, pág. 75 [en español: *Ética* ..., ob. cit., pág. 75].

[6] Íd., *Éthique V*, ob. cit., proposición XXIX, pág. 217 [en español: *Ética*..., ob. cit., pág. 354].

[7] Íd., *Éthique I*, ob. cit., proposición XXIV, corolario, pág. 73 [en español: *Ética*..., ob. cit., pág. 74].

definición del conocimiento intuitivo, es decir, de tercer tipo (*Ética V*, proposición XXXVI, escolio;[8] y XL, escolio)[9]: el conocimiento intuitivo de las cosas singulares es más potente que el conocimiento universal de segundo tipo.

Ya se trate del terreno ontológico o del terreno lógico, la singularidad se da siempre bajo un aspecto que incluye el de la eternidad. A partir de la certeza intuitiva –la de una singularidad plantada en la eternidad–, nace la conciencia de que «fuera de los hombres, no conocemos en la naturaleza ninguna cosa singular de cuya alma podamos gozar, uniéndola a nosotros por la amistad o por algún otro género de asociación».[10]

La singularidad, en consecuencia, se define como: 1) no individualidad, porque 2) está insertada en una substancia común, eterna, 3) y sin embargo, en esa substancia, a partir de esa insistencia ontológica, emerge algo que está marcado por una ecceidad irreductible, por una singularidad también irreductible, por una marca de eternidad, y 4) ella vive y se transforma en un movimiento ético, o más exactamente en una relación interindividual. Si así son las cosas, si la singularidad está dentro de lo común, ¿cómo podrá ser representada –o presentarse de manera más eficaz– ya no solo de manera ontológica sino también fenomenológica y política en la multitud de las propias singularidades?

Para las singularidades, hay dos maneras de ser en la multitud. La primera es su existencia en tanto multitud. Es el proceso que recompone las singularidades en la multitud según el principio de utilidad. Nuevamente, entonces, el capítulo XXVI de la parte IV de la *Ética*: «Fuera de los hombres, no conoce-

[8] Íd., *Éthique V*, ob. cit., proposición XXXVI, escolio, págs. 225-227 [en español: *Ética*..., ob. cit., págs. 359-360].

[9] Ibíd., proposición XL, escolio, pág. 235 [en español: *Ética*..., ob. cit., pág. 364].

[10] Íd., *Éthique IV*, ob. cit., Apéndice, cap. XXVI, pág. 159 [en español: *Ética*... , ob. cit., pág. 323].

mos en la naturaleza ninguna cosa singular de cuya alma podamos gozar, uniéndola a nosotros por la amistad o por algún otro género de asociación». En la relación entre singularidades es donde se establece el *ser-multitud*. En esto consiste lo dado de nuestra existencia.

No obstante, la relación entre la singularidad y la multitud nos es dada no solo como tensión existencial (por decirlo así, fenomenológica), sino también como mutación. La metamorfosis concierne a la singularidad en la medida en que los hombres no nacen capaces de vida civil: se vuelven capaces (*Tratado político*, cap. V, § 2: «Los hombres, en efecto, no nacen civilizados, sino que se hacen»).[11] Tal metamorfosis es constructiva. Una gran parte de la relación entre la singularidad y la multitud se juega en ese espacio. Eso significa que, precisamente porque esa multitud, dada su consistencia existencial, encuentra un límite, ese límite debe superarse desde el interior. Para decirlo de modo más claro, lo singular teme a la multitud:

> Por otra parte, el miedo a la soledad es innato a todos los hombres, puesto que nadie, en solitario, tiene fuerzas para defenderse ni para procurarse los medios necesario de la vida. De ahí que los hombres tienden por naturaleza al estado político y es imposible que ellos lo destruyan jamás del todo.[12]

Todo sucede como si el estado natural fuera aspirado por una situación de temor o de soledad. Pero el temor a la soledad es algo más que un simple temor: es deseo de multitud, es decir, de la seguridad en la multitud, y del absoluto de la multitud. Antes de que ese deseo logre expresarse, las singularidades se encuentran no obstante en una situación extraña y –en ciertos aspectos– ambigua, fenomenológicamente

[11] B. Spinoza, *Traité politique*, tr. fr. de S. Zac, París, Vrin, 1968, pág. 85 [en español: *Tratado político*, Madrid, Alianza , 1986, pág. 119].

[12] Ibíd., cap. VI, § 1, pág. 89.

determinada. Nuevamente, hay oscilación –entre el miedo a la soledad y el carácter tranquilizador de lo común–, tal es entonces el fondo de vacilación que se abre a una potencia superior. ¿Por qué la seguridad no es suficiente? En efecto, los hombres podrían fácilmente construir dentro de lo común una «sociedad sin Estado», es decir, reconocerse en una relación natural de inseguridad y de conflictividad, y resolver esa relación a través del contrato. Sabemos de qué manera Spinoza, en el *Tratado teológico-político*, asume la solución del contrato: ella corresponde a la dimensión fenomenológica de la constitución de las singularidades en multitud; es, por así decir, una condición (contractual) homóloga a la «sociedad sin Estado» porque está aún en el terreno del *ser-multitud.*

Yo recordaba, hace un instante, que hay dos maneras de *ser-multitud.*

La primera, como hemos visto, es la propia existencia de la multitud, la relación entre las singularidades que constituyen la multitud según principios de utilidad. En ese proceso, hay tensiones y mutaciones. El rostro político de ese *ser-multitud* es la dimensión de lo que hemos querido identificar como la condición de una ilusoria «sociedad sin Estado». «Sin Estado» –aquí debemos utilizar el término en toda su ambigüedad, en todo caso, tal como aparecía en las estructuras estatales del Antiguo Régimen, es decir, sin la construcción de un proyecto colectivo, común, un proyecto de existencia. Pero no hay existencia común que pueda darse fuera del desarrollo de la *cupiditas* común, sin la apertura a las *cupiditates*, sin la integración de las *cupiditates* en el seno de un proyecto de *amor* común.

La segunda manera de *ser-multitud*, en cambio, está caracterizada por la condición humana –es decir, en la relación entre las singularidades y la multitud– en tanto proceso constitutivo. La segunda manera de *ser-multitud* es, en sentido estricto, *hacer-multitud.* Se trata de un proceso material y colectivo dirigido por la pasión común. La *multitudo* se presenta aquí siempre más como *constitutio multitudinis.* La posibi-

lidad de una sociedad sin Estado, entonces, ya no está dada, porque la potencia de la multitud es la que construye el derecho ese derecho público que se llama habitualmente Estado. Es entonces cuando nace la República.[13] El derecho civil y la República son la potencia de la *multitudo*, y el derecho es democrático porque son los hombres quienes lo han construido.

En ese momento es cuando la expresión democrática y el consenso activo sustituyen al contrato, y un método fundado en la relación común de las singularidades reemplaza cualquier otra relación posible entre individuos aislados: la potencia de producir la República, el *hacer de la multitud* reemplazan al contrato.

Prestemos atención: en ese pasaje del jusnaturalismo contractualista al materialismo ético se encuentra también resuelta la relación entre las singularidades y la multitud. Existe una simetría entre el *ser-multitud* y el hecho de estar inmerso en la dimensión del contrato, por una parte, y el *hacer-multitud* y el hecho de construir la realidad política, por otra. En el segundo caso, el que nos interesa, el poder se da sobre la base de un *hacer*, de una *praxis* común. De eso deriva una concepción del poder que siempre se interrumpe, es siempre abierta, siempre dual hasta que el propio dualismo sea resuelto: eso es la vida de la República.

> ¿Quién podrá, en efecto, despojarse en provecho de otro del poder que le ha sido otorgado y, por consecuencia, de los derechos que le corresponden, sin dejar de ser hombre? ¿En dónde reside el soberano poder que dispone de todo a su antojo?[14]

[13] «Este derecho, que se define por el poder de la multitud, suele denominarse Estado. Posee este derecho, sin restricción alguna, quien, por unánime acuerdo, está encargado de los asuntos públicos, es decir del Estado, es decir, de establecer, interpretar y abolir los derechos, de fortificar las ciudades, de decidir sobre la guerra y la paz, etc.» (B. Spinoza, *Traité politique*, ob. cit., cap. II, § 17, pág. 49) [en español: *Tratado político*, ob. cit., pág. 94].

[14] B. Spinoza, *Traité théologico-politique*, tr. fr. de R. Caillois, M. Francès y R. Misrahi, París, Gallimard, 1954, cap. XVII, pág. 898 [en español: *Tratado teológico-político*, Madrid, Orbis, 1980, pág. 173-174].

La apología de la libertad, por ende, solo puede ser democrática, fundada en la tolerancia y, al mismo tiempo, en la realización de la libertad (*Tratado teológico-político*, cap. XX). No se trata aquí de simples derechos naturales, sino de cierta idea del poder.

Con la eliminación del «contrato social», la relación entre el sujeto y la multitud se vuelve central en el proceso constitutivo de la *Ética* y del *Tractatus Politicus*. El sujeto político republicano es el ciudadano multitudinario, ya no habrá distinción entre sujeto y ciudadano; la soberanía y el poder son devueltos a la multitud y se detienen allí donde también se detiene la potencia de la multitud organizada (*Tratado político*, cap. III, § 9). El adagio según el cual «*tantum iuris, quantum potentiæ*» comienza a imponerse entonces como la clave del hacer-multitud, porque significa también su inversión: «*tantum potentiæ, quantum iuris*».

Una última observación. Cuando la relación entre las singularidades y la multitud se estrecha en el seno del dispositivo de creación del derecho, la afirmación anterior –es decir, el hecho de que «jamás un soberano podrá ejercer el poder como lo desea»– permanece verdadera a pesar de todo. Incluso en la constitución unitaria de la multitud, con el fin de construir el derecho, y por lo tanto, en el movimiento que transforma la multitud de singularidades en poder constituyente de la autoridad jurídica y fuente interpretativa de su desarrollo, incluso en ese caso, la apertura del concepto de multitud al movimiento de las singularidades (y viceversa) seguirá siendo siempre fundamental. Es una de las numerosas razones por las cuales el concepto de *multitudo* nunca podrá reducirse a ese otro concepto que es el «*pueblo*» , e insisto especialmente en este punto crucial. La multitud no existe fuera de la diferencia de singularidades ni de la radicalidad de la ex-presión «ser hombre»; ni de la relación con un «*hacer la República*».

Aquí comienza sin duda a percibirse la intensidad ontológica de ese proceso constitutivo: tal intensidad es absoluta.

Por supuesto, la multitud no está exenta de vicios:

> Quizá lo que acabo de escribir sea recibido con una sonrisa por parte de aquellos que solo aplican a la plebe vicios inherentes a todos los mortales. A saber, que el vulgo no tiene moderación alguna, que causa pavura, si no la tiene; que la plebe, o sirve con humildad o domina con soberbia, que no tiene verdad ni juicio, etc. Pero lo cierto es que la naturaleza es una y la misma en todos [...]. Lo característico de quienes mandan es la soberbia.[15]

Como vemos, el propósito de Spinoza es especialmente realista. Los vicios del poder multitudinario –cuando se le quita la potencia a su capacidad constituyente, a un control constituyente perpetuo– son, de hecho, los que caracterizan a cualquier poder. Pero si consideramos el *hacer-multitud* como un proceso estructural en el cual las singularidades se refieren unas a otras en una relación que tiene las características de la eternidad y que implica una causalidad divina, entonces será posible eliminar esos problemas, porque entrar en relación en tales condiciones es desarrollar singularidad, diferencia, resistencia. Es buscar el *amor*, realizar el *conatus* en forma de *cupiditas*, y quizás aun más.

La relación entre las singularidades y la multitud es pues teleológica. Pero se trata de una teleología que no tiene ninguna relación con la teología. La finalidad viene en este caso desde abajo, es intrínseca a la praxis, al conflicto, es decir, al movimiento ético del *hacer-multitud*. La conclusión de la *Ética* spinoziana, desde el punto de vista político, no es la reconstrucción de lo orgánico, sino la construcción de lo común.

> El bien que apetece para sí todo el que sigue, lo deseará también para los demás hombres, y tanto más cuanto mayor conocimiento tenga de Dios.[16]

Y es todavía más claro en la definición VIII de *Ética IV*:

> Por virtud entiendo lo mismo que por potencia; esto es (según la proposición VII de la parte III), la virtud, en cuanto referida al hombre, es la misma esencia o naturaleza del hombre, en cuanto que tiene la potestad de llevar a cabo ciertas cosas que pueden entenderse a través de las solas leyes de su naturaleza.[17]

Cuando interviene el conocimiento del tercer tipo, cuando se impone la ciencia intuitiva, entonces la síntesis entre las singularidades y la multitud se vuelve completa, indefinida e ininterrumpida:

> Pues aunque en la Parte Primera he mostrado, en general, que todas las cosas (y consiguientemente, el alma humana) dependen de Dios tocante a la esencia y la existencia, con todo, aunque aquella demostración sea legítima y esté al abrigo de toda duda, no afecta a nuestra alma del mismo modo que cuando concluimos eso mismo a partir de la esencia misma de una cosa cualquiera singular, que decimos depende de Dios.[18]

El conocimiento intuitivo es interno a la *praxis* y constituye lo común.[19] El proceso y el movimiento de las singularidades, después de haber atravesado la condición existencial, se producen como común: la existencia se produce como común, y produce lo común como multitud. No habría ninguna posibilidad de juntar las singularidades de la multitud si la construcción de lo común no fuera un proceso continuo y solidario. Todas las dificultades que se oponen a ese desarrollo son determinaciones negativas, ausencia de ser, caídas, o insuficiencias del proceso constitutivo, es decir, del proceso de deseo de la libertad. El

[17]Ibíd., definición VIII, pág. 13 [en español: *Ética*..., ob. cit., pág. 250].

[18]Íd., *Éthique V*, ob. cit., proposición XXXVI, escolio, pág. 227 [en español: *Ética*..., ob. cit., pág. 360].

[19]Íd., *Éthique II*, ob. cit., Proposición XL, escolio II, pág. 203 y ss. [en español: *Ética*..., ob. cit., pág. 146].

dispositivo teleológico descubre su condición desde abajo. Se da como tensión entre la pobreza y el amor: la pobreza del hombre que nace miserable e incapaz de sobrevivir si, en el momento de convertirse en sujeto de socialidad, no es sostenido por la solidaridad de los otros hombres. Pero únicamente el amor puede sacarnos de esa pobreza, el amor como fuerza ontológica, colectiva, que no tiene nada que ver con la manera en que el «individualismo posesivo» lo ha reducido a una especie de egoísmo erótico, ni con aquella cuyo misticismo religioso ha llevado al amor hacia la desingularización.

Permítanseme, pues, algunas observaciones. En primer lugar: la preeminencia práctica del hacer (un hacer teleológicamente orientado hacia lo común) se articula a partir de un esquema que es el de un proceso lógico, inductivo, realista y experimental –la producción de «ideas comunes»–. Se trata de un pasaje necesario de la ontología de las singularidades a la de lo múltiple, y ese pasaje, incluso en el terreno del conocimiento, se construye por la *praxis*. Segundo punto: me parece entonces muy difícil oponer a ese camino práctico de la razón cierto número de reservas escépticas, como si la constitución del ser común pudiera ser indiferente a lo común que el amor determina a través de la generación de la vida –o también a través de la organización política de la vida–. Aunque el mal (o el fascismo) espere la ocasión propicia en el espacio que lleva del *ser-multitud* al *hacer-multitud* –el fascismo de la animalidad o del hombre, o bien el automatismo formal de la obediencia–; aunque nuestra vida esté continuamente obligada a confrontarse con ciertas regresiones (toda forma política no democrática es una regresión: observemos solamente que la monarquía, la aristocracia y la democracia, como formas de gobierno, no están clásicamente colocadas por Spinoza en el orden o en la secuencia cíclica tradicional)–, y bien, eso no alcanza para poner en duda el movimiento de la multitud ni su tensión hacia la libertad, a menos

que se piense que el hombre no desea la vida sino la muerte y que se considere que la resistencia no es un acto ético sino un suicidio.

Volvamos ahora a la crítica que Nietzsche formula precisamente con respecto a ese proceso. La naturaleza es un desastre, dice; cualquier teleología, aunque solo sea construida por el hombre, a partir de su propia singularidad, y a pesar de que esta constituye la multitud, es imposible. La lectura que Nietzsche hace de Spinoza, si bien es extremadamente simpática cuando se trata de subrayar el materialismo spinoziano, por el contrario, es extremadamente dura y polémica cuando se trata de quitar al materialismo spinoziano el elemento constitutivo que vive en él.

El elemento constitutivo, ¿es la potencia creativa? Estoy convencido de que, si se trabaja sobre ese punto, es efectivamente posible captar en Spinoza un deslizamiento –coherente desde el punto de vista lógico– desde el reconocimiento del carácter constitutivo del ser a la insistencia en la potencia creadora de la singularidad. Entre la constitución y la creación hay un elemento esencial que puede ser representado por la excedencia del acto, de la *praxis*, es decir, por la dimensión del proceso constitutivo. Estoy convencido de que el inmanentismo spinoziano tiene una enorme ventaja con respecto al materialismo clásico y moderno: contiene una excedencia singular –o, más exactamente, la producción de esa excedencia–. Tal excedencia está entera en la relación que liga el *conatus* a la *cupiditas*, y que impulsa esa relación al *amor*. Ese materialismo, que no solo excluye que la innovación ontológica tenga un motor trascendente, es decir, una substancia distinta de los modos, sino también que pueda darse una forma trascendente de reconocimiento de la excedencia del ser, es decir, un esquema puramente gnoseológico y, en todos los casos, no ontológico; ese materialismo, pues, posee un ritmo genealógico, constitutivo, que produce la innovación del ser.

Para retomar el hilo de nuestra argumentación,

digamos entonces que en esa progresión del ser, en esa teleología materialista, esas singularidades que constituyen la multitud pueden también reconocerse y desplazarse. Finalmente, si consideramos ese proceso productor de excedencias singulares, vemos claramente, una vez más, por qué la dinámica de la multitud no puede ser recluida en la inmovilidad y/o en el formalismo del concepto jurídico, constitucional y burgués, de «pueblo».

No me habría detenido tanto en este aspecto si actualmente no viera volver en ciertos comentaristas una interpretación trivialmente materialista del naturalismo spinoziano, es decir, para mí, también su implícita liquidación. La revolución que, alrededor de 1968, había marcado las lecturas de Spinoza, parece hoy bloqueada por una especie de revisionismo filosófico y político que parece considerar a Spinoza solo bajo las especies del spinozismo. Por ejemplo, salté ante la lectura de un artículo de Tom Nairn, un autor habitual de la *New Left Review*, publicado en mayo de 2005 en la *London Review of Books*;[20] un artículo enteramente construido contra Étienne Balibar y contra mí mismo, en el cual circulaba la idea muy nietzscheana (si se considera a Nietzsche desde el ángulo de un pensamiento de la materia como calamidad e implosión) de que, cuando se habla de Spinoza como Balibar y yo lo hacemos, se llega a una suerte de *redemption-business*, a una especie de asunto espiritual o espiritualista, a un movimiento de salvación. Cuando los materialistas –porque es así como se presentan tales autores, lamentablemente– adoptan tales posiciones, tengo la impresión de que establecen una concepción del materialismo que es exclusivamente un pensamiento triste de la vida y, a pesar de todo, una idea muy autoritaria de la política. Siempre tengo la impresión de que se trata de personas vencidas que, a fuerza de lamer sus heridas, terminaron por olvidar

[20] T. Nairn, «Make for the Boondocks», art. cit.

la alegría excedente del *hacer-multitud*, la alegría de la construcción de lo común.

Y por último, lo que me sorprende especialmente en este caso, y más en general en este tipo de críticas, es que el lugar ontológico devino en un vacío que hay que llenar, más que una plenitud que agenciar y expresar, y que se considera entonces la multitud como una especie de residuo metafísico, o bien un término lógico, y no como el entrecruzamiento dinámico, conflictivo y vivo de singularidades, que solo el deseo de lo común y el proceso revolucionario vuelven reales. La *res communis* se construye por la pluralidad de trayectorias que recorren lo real, por las potencias que expresan deseos, por los valores que así se inventan.

Siempre concebí el desarrollo del spinozismo al ritmo de la filosofía materialista del trabajo vivo y de la actividad social. La multitud, de la manera en que la he redescubierto en Spinoza, sirve para leer esa *plenitud* de la realidad y de la historia que las singularidades construyen. La interpretación que dio 1968 de Spinoza ha hecho del pensamiento de este la invención de una democracia absoluta que nada tiene que ver con la Redención, porque lo que la democracia necesita es la *praxis*.

IV
SPINOZA:
UNA SOCIOLOGÍA DE LOS AFECTOS

1. ¿SPINOZA *CONTRA* LA SOCIOLOGÍA?

Cuando me puse a trabajar en la organización de mi artículo, encontré algunas dificultades en las cuales no había pensado en un primer momento, cuando acepté contribuir a esta colección. Dificultades que no derivaban tanto del hecho de asociar Spinoza con la sociología, sino más bien de la definición habitual que se le da a esta. La sociología, en general, se propone como una ciencia *Wertfrei*, es decir, como una ciencia no evaluativa de un objeto específico (lo social) –y esto desde Max Weber hasta Pierre Bourdieu–; también se propone como una disciplina positiva que trata sobre un objeto institucional (y esto desde Durkheim hasta Goffman). En la distinción –o en el conflicto– de las facultades, entonces, la sociología moderna se presenta a la vez como en ruptura con todas las teorías naturalistas de lo social, *a fortiori* con el iusnaturalismo, y como en ruptura con toda teoría normativa o preformativa de ese *conatus* de lo social que representa la política.

Ahora bien, creo que en Spinoza esas dos rupturas son impensables. Esta hipótesis, que quisiera sostener aquí, pone en cuestionamiento la formulación misma del título que he dado a mi artículo. O más exactamente, si llegamos a la conclusión de que en Spinoza hay algo que podemos definir como una «sociología», ese algo será, por el contrario, a la vez naturalista

y iusnaturalista (es decir, *ontológicamente* fundado), y preformativo y/o normativo (es decir, *éticamente* fundado). Afirmar que existe una sociología spinozista significará entonces tomar distancia de las definiciones que son actualmente hegemónicas en el seno de una disciplina sociológica que se pretende positiva (o positivista), autónoma y separada. Eso significará, en consecuencia, establecer un nuevo estatus epistemológico de la sociología.

Naturalmente, si llegamos a formular un nuevo estatus disciplinario de la sociología, no bastará con insistir en la filiación spinozista de nuestra proposición. Sin embargo, la referencia filosófica a Spinoza corresponde quizás a la condición actual del espíritu de los tiempos; es decir que será posible reconocer en Spinoza, en las alternativas teóricas y en la resistencia formuladas por él contra las figuras modernas del poder, una apertura a la actualidad, un inicio al deseo de conocer las estructuras de la sociedad y del poder que hoy en día están tomando forma. En suma, en la época posmoderna, ¿no es posible reconocer en la anomalía spinoziana –alguien podría agregar, incluso, en la antimodernidad de los conceptos spinozistas de lo político y de la democracia– una anticipación del porvenir?

Volvamos, pues, a Spinoza. Primer problema: ¿qué resultados daría una apertura al análisis de lo social puramente adaptado a la física spinozista del *conatus*? Ella da resultados que contradicen inmediatamente toda lógica lineal y positiva producida por el asociacionismo sociológico, incluso cuando esta se presenta bajo la forma de una analítica de las relaciones individuales.

El *conatus* implica, en efecto, varias cosas. En primer lugar: un esfuerzo para perseverar en su ser (es decir, para existir), para conservar y desplegar el propio ser. Pero, en segundo lugar, tal esfuerzo es provisto en función de un *telos* esencial que es a la vez la base y la fuente del valor. Sobre ese punto, permítaseme una sola referencia a la *Ética*:

Todos los afectos se remiten al deseo, la alegría o la tristeza, según patentizan las definiciones que hemos dado de ellos. Ahora bien, el deseo es la misma naturaleza o esencia de cada cual; luego, el deseo de cada individuo difiere del deseo de otro tanto cuanto difiere la naturaleza o esencia del uno de la esencia del otro. La alegría y la tristeza, por su parte, son pasiones que alimentan o disminuyen, favorecen o reprimen la potencia de cada cual, o sea, el esfuerzo por perseverar en su ser. Ahora bien, entendemos por «esfuerzo por perseverar en su ser», en cuanto se refiere a la vez al alma y al cuerpo, el apetito y el deseo; por consiguiente, la alegría y la tristeza es el deseo mismo, o el apetito, en cuanto aumentado o disminuido, favorecido o reprimido por causas exteriores; es decir: es la naturaleza misma de cada uno. Y de esta suerte, la alegría o la tristeza de cada cual difiere de la alegría o tristeza de otro, tanto cuanto difiere la naturaleza o esencia del uno de la esencia del otro y, consiguientemente, un afecto cualquiera de un individuo difiere del afecto del otro, etcétera.[1]

Seguida por el escolio:

De aquí se sigue que los afectos de los animales que son llamados irracionales (supuesto que no podemos en absoluto dudar de que los animales sientan, una vez que conocemos el origen del alma) difieren de los afectos humanos tanto cuanto difiere su naturaleza de la naturaleza humana. Tanto el caballo como el hombre son, sin duda, impelidos a procrear por la lujuria, pero uno por la lujuria equina y otro por la lujuria humana. De igual manera, las lujurias y los apetitos de los insectos, los peces y las aves deben ser distintos. Y así, aunque cada individuo viva contento de su naturaleza tal y como está constituida, y se complazca en ella, con todo, esa vida de la que cada cual está contento y en la que se complace no es otra cosa que la idea o el alma de ese mismo individuo y, por lo tanto, la complacencia de uno difiere de complacencia de otro, tanto cuanto difieren

[1]B. Spinoza, *Éthique III*, ob. cit., proposición LVII, demostración, pág. 357 [en español: *Ética...*, ob. cit., pág. 223].

sus esencias respectivas. Se sigue, en fin, de la proposición anterior, que tampoco hay pequeña distancia entre el gozo que domina a un ebrio y el gozo de que es dueño un filósofo, lo que he querido advertir aquí de pasada.[2]

Se podría agregar entonces un segundo escolio al texto: si alguien quisiera construir una sociología lineal del *conatus* en el seno de un horizonte individualista, esta se manifestaría como una sociología de ebrio consuetudinario. Porque lo que califica el tejido de las relaciones sociales no es tanto la interrelación como la *naturaleza esencial* de esas relaciones, la *pulsión ontológica* que las anima, y también –por otra parte pero al mismo tiempo– la *resistencia* con la cual esa naturaleza esencial se opone o se dirige hacia el más alto nivel del conocimiento, el del filósofo. Porque ese nivel es también un nivel de recomposición y de constitución social. Por lo tanto, el alejamiento spinozista de la sociología de los modernos no podría ser mayor.

No quiero polemizar aquí con todos los intentos de definir una sociología spinozista ya realizados (y veo nacer muchos más): solo quiero subrayar la imposibilidad de construir una sociología spinozista basada en una concepción estática del *conatus*.

Pues esa definición estática del *conatus* sería más bien hobbesiana (todo el individualismo moderno nos lleva a ella); prepararía necesariamente para un pasaje dialéctico que intentara configurar otro nivel: un nivel normativo, en suma; es decir, más allá de la sociedad, el del poder o del Estado, algo que Spinoza excluye. Más aun, Spinoza no solo lo excluye, sino que le repugna, porque ese proceso es el mismo que desemboca en la superstición.

E incluso si consideráramos el *conatus*, a diferencia de lo que pretende la teoría hobbesiana de este, como una apertura generosa y dadivosa («munífica», es decir, en tanto afirmación del «*munus*», del don) –sean cuales

[2]Ibíd., escolio, pág. 357-359 [en español: *Ética*..., ob. cit., págs. 223-224].

fueren, por otra parte, las dificultades que ese enfoque suscitaría en la lectura del texto spinoziano–, incluso en ese caso, pues, no lograríamos recomponer esa tensión natural y ética que el *conatus* revela y que la *cupiditas* orienta. Incluso en ese caso, estaríamos inmediatamente obligados a una operación ulterior y artificial que consistiría en introducir trascendencia, es decir, en una operación dialéctica. Pues el *conatus* spinozista –y esta es la paradoja– no es reductible en ningún caso a la figura generosa del don. En el don, lo que se da se ha sacado necesariamente de algún lado; mientras que para el *conatus*, el don es una potencia que no incluye carencia.

2. *Cupiditas* y biopolítica

Segundo problema: ¿Existe la posibilidad de construir una sociología spinoziana que disloque toda lógica lineal, o positiva, de la interrelación individual? Sin ninguna duda, sí. Esa posibilidad se basa en la continuidad de los procesos del *conatus*, del *affectus/cupiditas*, pero también, según la insistencia permanente de Spinoza, del *amor*. Tengamos cuidado: la continuidad en Spinoza nunca es una linealidad, sino por el contrario, una transición, una imaginación, el desarrollo interno y constitutivo de la *cupiditas*.

Leemos en *Ética III*, «Definiciones de los afectos»:

> I.- El *deseo* es la esencia misma del hombre en cuanto es concebida como determinada a hacer algo en virtud de una afección cualquiera que se da en ella. [...] Aquí entiendo, pues, bajo la denominación de «deseo» cualesquiera esfuerzos, impulsos, apetitos y voliciones del hombre, que varían según la variable constitución de él, y no es raro que se opongan entre sí de tal modo que el hombre sea arrastrado en distintas direcciones y no se sepa hacia dónde orientarse.
> II.- La *alegría* es el paso del hombre de una menor a una mayor perfección.
> III.- La *tristeza* es el paso del hombre de una mayor a una menor perfección.

> Explicación: digo «paso» pues la alegría no es la perfección misma. En efecto: si el hombre naciese ya con la perfección a la que pasa, la poseería entonces sin ser afectado de alegría, lo que es más claro aun en el caso de la tristeza, afecto contrario de aquella. Pues nadie puede negar que la tristeza consista en el paso a una menor perfección, y no en esa menor perfección misma, puesto que el hombre, en la medida en que participa de alguna perfección, no puede entristecerse. Y tampoco podemos decir que la tristeza consista e la privación de una perfección mayor, ya que la «privación» no es nada; ahora bien, el afecto de la tristeza es un acto, y no puede ser otra cosa, por tanto, que el acto de pasar a una perfección menor, esto es, el acto por el que resulta disminuida o reprimida la potencia de obrar del hombre. Por lo demás, omito las definiciones del regocijo, el agrado, la melancolía y el dolor, porque se refieren más que nada al cuerpo, y no son sino clases de alegría o tristeza.[3]

Aquí se define la *cupiditas* como totalidad: «Cualesquiera esfuerzos, impulsos, apetitos y voliciones del hombre», dice Spinoza, incluida la conciencia del apetito. Y esa codicia se inserta inmediatamente en un proceso de transición, es decir, de paso, hacia una perfección más o menos grande, en un proceso de imaginación singular del porvenir que desplaza la *cupiditas* de un nivel de composición dado a otro, que le es superior. Así, de umbral en umbral, rompiendo toda física interrelacional de lo social por el carácter constitutivo inmanente del desarrollo de la *cupiditas*. La transición, el paso, no son interrelacionales sino constitutivos.

Como es sabido, ese tema se desarrolla a comienzos de la quinta parte de la *Ética*, donde llega a su madurez. Se trata de lo siguiente: ninguna sociología individualista puede ayudarnos a comprender lo social. Pero una sociología interindividualista tampoco podrá hacerlo mientras sea definida por la dialéctica de la vida o de los celos, de la atracción o de la

[3] B. Spinoza, *Éthique III*, ob. cit., «Définitions des affections», explicación, págs. 367-369 [en español: *Ética*..., ob. cit., págs. 227-228].

repulsión. La única clave de un proceso social se nutre del *Amor*.

Releamos al respecto el escolio de la proposición XX de la *Ética V*, consagrado al amor hacia Dios (*amor erga Deum*):

> Del mismo modo, podemos mostrar que no existe afecto alguno que sea directamente contrario a ese amor, y por cuya virtud dicho amor pueda ser destruido. Y así, podemos concluir que el amor a Dios es el más constante de todos los afectos, y que, en cuanto que se refiere al cuerpo, no puede destruirse sino con el cuerpo mismo. Veremos más adelante cuál es su naturaleza, en cuanto referida solo al alma.
>
> Con esto, he recogido todos los remedios de los afectos, o sea, todo el poder que el alma tiene, considerada en sí sola, contra los afectos. Por ello es evidente que la potencia del alma sobre los afectos consiste: primero, en el conocimiento mismo de los afectos; segundo, en que puede separar los afectos del pensamiento de una causa exterior que imaginamos confusamente; tercero, en el tiempo, por cuya virtud los afectos referidos a las cosas que conocemos superan a los que se refieren a las cosas que concebimos confusa o mutiladamente; cuarto, en la multitud de causas que fomentan los afectos que se refieren a las propiedades comunes de las cosas, o a Dios; quinto, en el orden –por último– con que puede el alma ordenar sus afectos y concatenarlos entre sí. Mas, para que esta potencia del alma sobre los afectos se entienda mejor, conviene ante todo observar que nosotros llamamos «grandes» a los afectos cuando, al compa-
> rar el que experimenta un hombre con el que experi-
> menta otro, vemos que el mismo afecto incide más sobre
> uno de ellos que sobre el otro, o bien cuando, al compa-
> rar entre sí los afectos que experimenta un mismo
> hombre, descubrimos que uno de ellos afecta o conmue-
> ve a dicho hombre más que otro; o bien cuando, al
> comparar entre sí los afectos que experimenta un mis-
> mo hombre, descubrimos que uno de ellos afecta o
> conmueve a dicho hombre más que otro. Pues la fuerza
> de un afecto cualquiera se define por la potencia de su
> causa exterior, comparada con la nuestra. Ahora bien, la
> potencia del alma se define solo por el conocimiento, y

su impotencia o pasión se juzga solo por la privación de conocimiento, esto es, por lo que hace que las ideas se llamen inadecuadas. De ello se sigue que padece en el más alto grado aquella alma cuya mayor parte está constituida por ideas inadecuadas, de tal manera que se la reconoce más por lo que padece que por lo que obra; y, al contrario, obra en el más alto grado aquella alma cuya mayor parte está constituida por ideas adecuadas, de tal manera que, aunque contenga en sí tantas ideas inadecuadas como aquella otra, con todo se la reconoce más por sus ideas adecuadas –que se atribuyen a la virtud humana– que por sus ideas inadecuadas –que arguyen impotencia humana–. Debe observarse, además, que las aflicciones e infortunios del ánimo toman su origen, principalmente, de un amor excesivo hacia una cosa que está sujeta a muchas variaciones y que nunca podemos poseer por completo. Pues nadie está inquieto o ansioso sino por lo que ama, y las ofensas, las sospechas, las enemistades, etc., nacen solo del amor hacia las cosas, de las que nadie puede, en realidad, ser dueño. Y así, concebimos por ello fácilmente el poder que tiene el conocimiento claro y distinto y, sobre todo, ese tercer género de conocimiento cuyo fundamento es el conocimiento mismo de Dios sobre los afectos: si no los suprime enteramente, en la medida en que son pasiones, logra al menos que constituyan una mínima parte del alma. Engendra, además, amor hacia una cosa inmutable y eterna y que poseemos realmente; amor que, de esta suerte, no puede ser mancillado por ninguno de los vicios presentes en el amor ordinario, sino que puede ser cada vez mayor, ocupar en el más alto grado el alma y afectarla ampliamente.

Y con esto concluyo todo lo que respecta a esta vida presente. Pues todo el mundo podrá comprobar fácilmente lo que al principio de este escolio he dicho –a saber, que en estas pocas proposiciones había yo recogido todos los remedios de los afectos–, si se fija en lo que hemos dicho de este escolio, a la vez que en las definiciones del alma y de sus afectos y, por último, en las Proposiciones 1 y 3 de la parte III. Ya es tiempo, pues, de pasar a lo que atañe a la duración del alma, considerada esta sin relación al cuerpo.[4]

[4] B. Spinoza, *Éthique V*, proposición XX, págs. 201-205 [en espa-

Para comprender esa continuidad entre la naturaleza y la virtud, que es progresiva, organizada en función de un *telos* inmanente, que no conoce ninguna condición de necesidad y que se basa solamente en la libertad, podemos apoyarnos en la lectura de Spinoza que propone Gilles Deleuze. Su insistencia en la inmanencia y en la univocidad del ser constituye un terreno fundamental de lectura. Pero esto no es suficiente.

Para ir más allá –no solo de esa lectura deleuziana, sino, más en general, de las interpretaciones propuestas por la generación de los Matheron, Macherey, Balibar y, quien escribe, Negri– hay que seguir, por ejemplo, la lectura que nos propone Pierre-François Moreau o las de toda una nueva generación de investigadores cuyo lema parece ser: «Estar en la experiencia de Spinoza», es decir, inmediatamente en un contexto ontológico, en la continuidad de la experiencia y de la esperanza de una perspectiva constitutiva.

Para reconstruir –mejor aún: para volver a encontrar– un Spinoza que corresponda al espíritu de la modernidad, para comprender y realizar la alternativa a lo moderno que él nos propone (y, lo que nos concierne aquí, para aplicar esa alternativa a la concepción moderna de la sociología), hay que situarse en un terreno que me atreveré a llamar «biopolítico». Habrá que releer entonces la condición ontológica como una experiencia biopolítica.

Debo hacer aquí un pequeño paréntesis necesario con el objeto de definir la noción de «biopolítica» y comprender cómo puede esta conectarse con la lectura de Spinoza. Cuando se habla de biopolítica, se entiende (ante una imagen inmediatamente comprensible del biopoder como poder soberano que inviste la

---

ñol: *Étic,...*, ob. cit., págs. 346-349]. Cf. también al respecto *Éthique* V, axioma II, pág. 173; proposición IV, escolio, págs. 177-179 y proposiciones XIV-XX, págs. 195-205 [en español: págs. 333; 335-336; 344-349].

vida) la articulación vital de las *cupiditates*, su capacidad (en la interrelación constitutiva que les es propia) para recorrer los modos de vida y para determinar, en consecuencia, el entrecruzamiento activo de la *polis* y de la vida. Ese entrecruzamiento se presenta continuamente como una resistencia, como una consistencia, contra las pretensiones del poder. Es una potencia colectiva constituyente que se enfrenta al obstáculo de la superstición, de la no-libertad, del poder.

Estoy absolutamente convencido de que algunas secuencias del pensamiento sociológico y económico de la modernidad tardía, referidas o no a Spinoza, han cambiado en ese horizonte –de Simmel a Becker, de Bourdieu a los teóricos de la externalidad productiva–. Asimismo, estoy convencido de que toda una serie de filósofos interesados por el problema de la técnica (y de su potencia de transformación, es decir, de la *praxis* colectiva), de Mondolfo a Simondon, de Althusser a Macherey –por citar solo los nombres más evidentes–, han apreciado la potencia del pensamiento de Spinoza cuando se trataba de disolver el fetichismo del capitalismo de la acumulación y del desarrollo.

En las discusiones actuales sobre las relaciones entre Spinoza y las ciencias sociales, las posiciones que sostienen ese tipo de discurso están sólidamente presentes. Sin embargo, creo necesario trasladar pese a todo esos dispositivos de análisis a un contexto biopolítico, es decir, dar un sustrato subjetivo a la dimensión crítica. Solo así podremos mostrarnos amigos de la *cupiditas*.

3. De la *cupiditas* al *amor*

Dejemos ahora este paréntesis y retomemos el hilo de nuestro discurso. Este es el momento en que esa figura tan familiar del análisis sociológico, que está implícita en la filosofía de Spinoza, puede revelársenos finalmente. Esa figura va no solo a contracorriente de toda física simplista del *conatus*, es decir, más

allá de toda concepción de la interrelación individual, sino que se afirma, por el contrario, como un movi- *común*. Quiero decir con esto que, en su dimensión individualista, el iusnaturalismo se ha liquidado a través del proceso del *conatus*, que se ha metamorfoseado a través de un análisis de los afectos que se vuelve cada vez más constituyente y que ha sido superado definitivamente por la definición de un tejido común de lo social y de la acción colectiva –trama sostenida por el amor–. En suma: la génesis individualista de la sociedad tal como aparece descripta por el iusnaturalismo se ha transformado aquí en una teoría performativa o normativa de lo social y de lo político, en una construcción efectiva de lo común.

Eso significa que cuando el tejido individualista es superado –y toda la física spinozista tiende a eso–, cuando el análisis define, por lo tanto, lo social como una constelación de singularidades, el *conatus*, el *appetitus*, la *cupiditas* (en un proceso progresivo de constitución social) asumen definitivamente lo común como base siempre renovada y como *telos* construido siempre con más eficacia. Entre la física y la ética de los afectos, lo común determina el motor constituyente del proceso ontológico.

Quizás no sea necesario leer aquí los pasajes específicos de la *Ética*, puesto que las cosas están, en este punto, extremadamente claras.[5] Nos encontramos pues ante una continuidad ontológica del mundo basada en articulaciones de lo social que son también sus movimientos constitutivos.

Pero los sociólogos modernos, que consideran las cosas desde el punto de vista del individualismo, tienen la ilusión de poder evitar esa continuidad

[5] Me permito sugerir rápidamente un recorrido de lectura –entre tantos otros posibles– para poder encontrar ese horizonte común que las pasiones viven y fijan de manera contradictoria: *Éthique II*, proposiciones XXXVII-XXXIX, *Éthique III*, proposiciones XXXV-XL; *Éthique V*, escolio de la proposición X.

discontinua que define las singularidades en lo común. Tienen todas las razones para hacerlo cuando rechazan el positivismo burdo de las escuelas estadounidenses y, sin embargo, eso no basta. Deben dar un paso más para llegar a la justa dimensión que acabamos de describir, es decir, para evitar aplastar o desvitalizar los procesos de resistencia y de constitución en el interrelacionismo.

Ahora bien, en Spinoza, la continuidad del proceso de la *cupiditas* exalta la discontinuidad del proceso constitutivo de lo real. Acentúa la consistencia ontológica de lo social, porque Spinoza propone simplemente, a todos aquellos que quieren estar en lo social, estar realmente allí. El punto de vista de una sociología spinozista no puede ser sino el de la *cupiditas* agente en lo social, en la inmanencia del ser, en la necesaria construcción de lo común. ¿Es posible, entonces, definir el enfoque sociológico spinozista como una perspectiva genealógica y la figura del sociólogo spinozista como un analista de la genealogía del ser social? ¿Como agente de una construcción del ser social que sea a la vez productiva, componedora y capaz de operar rupturas, potente en su capacidad para definir las relaciones materiales y la intervención del saber en lo social? Llevando la problemática a un terreno de paralelismos impropios, quisiera casi preguntar: ¿es posible una definición foucaultiana del pensamiento sociológico de Spinoza?

Mi respuesta sería: paradójicamente, sí. Insisto evidentemente en el carácter impropio de ese paralelismo entre los dos pensadores. Foucault no conoce bien a Spinoza, a menos que Spinoza forme parte de esos autores que, como decía el mismo Foucault, conoce pero no cita. Para simplificar el problema, agreguemos que, en toda la obra de Foucault, el nombre de Spinoza aparece solo una media docena de veces, y en general como informes de lectura sobre el trabajo de otros filósofos. Dicho esto, creo que se puede utilizar a Foucault a pesar de todo en la hipótesis de la construcción de una sociología spinoziana. Quiero decir con esto que en la *Ética* de Spinoza y en el trabajo del último Foucault se encuentra una cantidad impresionante de analogías.

Cuando el filósofo Laurent Bove habla de una «estrategia del *conatus*» que, a través de los impulsos de resistencia, construye lo social cuando paralelamente algunas sociologías críticas (pienso especialmente en los trabajos de Pascal Nicolas-Le Strat) toman de Foucault una metodología de la resistencia singular como base del saber social, tanto uno como el otro reconstruyen y recomponen una genealogía de las pasiones dentro del proceso, largo y fatigoso, del *Verstehen* sociológico. Ello me recuerda las raras rupturas radicales conocidas en el siglo XX, desde la de Georges Simmel, epígono de lo moderno, hasta la de Michel de Certeau, el destacable historiador que supo anticipar una posmodernidad abierta y positiva. Tanto Simmel como Certeau, tanto Bove como Nicolas-Le Strat, sacaron a la luz nuevamente el paradigma spinozista. Mejor aún: interpretaron un «momento spinozista» en la reconstrucción de una epistemología constitutiva de lo real.

Ciertamente, el asunto no le agrada demasiado a la disciplina sociológica. Pienso, por ejemplo, en una intervención del sociólogo Jean-Louis Fabiani, en ocasión de un reciente coloquio Foucault, en la cual consideraba la posibilidad de recuperar la *Arqueología del saber* foucaultiana para el seno de la sociología histórica (y, por lo tanto, para el seno de la sociología en general) como una hipótesis en suma bastante improbable. Si se analizan las posiciones de Foucault a propósito de la sociología clásica (Durkheim y Weber) no es difícil mostrar, en efecto, hasta qué punto su propio programa se sitúa en un nivel diferente con respecto al de las ciencias sociales. Pero precisamente ese reconocimiento es importante para quienes nos mantenemos en el terreno spinozista. Foucault está tan alejado de la sociología del individualismo y de los métodos *Wertfrei* como lo está Spinoza. Porque participar en la construcción de lo social, en una construcción libre y democrática, es algo ajeno a la sociología clásica y profesional. Pero ¿tal reconocimiento no es preci-

samente aquello en lo que consiste la garantía de nuestra hipótesis de analogía entre Spinoza y Foucault, puesto que tanto el uno como el otro se propusieron destruir el individualismo y/o el colectivismo metodológico en sociología? Dejo, por supuesto, la pregunta abierta.

Concluyamos, pues, este corto recorrido. Aunque del *conatus* asociativo al *amor* constitutivo el camino es largo, el recorrido es necesario –Spinoza *dixit*– desde la perspectiva de la epistemología tanto como desde la perspectiva de la ontología. Es, entonces, a través de una estrategia del *amor* como puede construirse una sociología spinozista, iusnaturalista y normativa, ontológica y performativa.

Amor. A veces escribo o hablo de «amor»* en el contexto del discurso sociológico. En general, me acosan con ironía y sarcasmos. ¡Qué difícil es desprender el amor de la vanidad psicológica del romanticismo o de la feroz utopía del misticismo! En realidad, es así como lo moderno ha interpretado –o eludido– el amor. Mientras que, por el contrario, la definición del *Amor* en Spinoza nos introduce en la relación racional y constructiva entre la potencia ontológica constituyente y la acción colectiva. En ese sentido, una posible sociología de Spinoza constituye una especie de laboratorio que abre un camino a través y más allá de lo moderno, del individualismo posesivo, y que asume a la inversa el *amor* como una fuerza subversiva, que muestra la sociedad en tanto constitución de lo común, es decir, como el entrecruzamiento de la racionalidad y del deseo de las singularidades, como recorrido de una libertad común.

En Spinoza hay, en consecuencia, algo más avanzado y más potente aun que todo lo que hemos tratado de esbozar hasta ahora. Ese algo es la conciencia absolutamente materialista, es decir, biopolítica –se trata aquí de una sinonimia que puede utilizarse actualmente para expresar la inmanencia de manera radi-

*El autor se refiere en este caso no al término latino *Amor*, sino al término italiano *amore* (*amour*, en la trad. fr.). (N. de la T.)

cal– la conciencia materialista y biopolítica pues, de que lo social es político, de que las relaciones interindividuales, a través del juego de las singularidades, se recuperan inmediatamente para lo común. La producción de las instituciones, que tiene su origen dinámico en la potencia de la *cupiditas*, en la del deseo, pasa a través de las singularidades para construir lo común. La construcción siempre más efectiva de las relaciones institucionales es la consecuencia de una producción de sí mismo siempre más plena. El panteísmo spinozista –¿quién sabe por qué hoy nadie, ni siquiera los filósofos más confesionales, hablan ya de eso?– es el reconocimiento de la fuerza del hombre en la producción de lo verdadero a través del ejercicio común del amor. La democracia es un acto de amor.

Si la sociología de Spinoza es el análisis de ese movimiento, la política que corona la investigación sociológica no puede ser otra cosa que la gestión colectiva de lo común.

ÍNDICE